يا كبيكج

شرح اشارات لنصير الطوسي من الفقير خليل القاضي

شرح اشارات لنصير الطوسي

شرح اشارات
في الحكم للمحقق الطوسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح الخطاب بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده
وبعثنا على طلب الحق وتمهيده والصلوة على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد
فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا وادق العلوم واوثقها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
كذلك اشرفها ما ينسب الى الحقيقة والتي من عللها واولاها بان يوقف الهمة طول العمر على تتبعها هو معرفة
اعيان الموجودات المترتبة المبتدية من موجدها ومبدأها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية
الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما
ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون فيها اقتفوا اثر
من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه
كان من المتأخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات
من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات
على مباحث هي المهمات ملؤ بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص لبابات
معجز في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكباب
بمعانيه واستقصر آمال الوافقة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل
العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير
ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد
نحو طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد
على صاحبه اثناء المقال وبادر في نقض قواعده حد الاختلال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا

ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه
بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين
غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ
ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان
الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع
ربيب الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والافاضل بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه
ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة
من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبتن على مبانيه وقواعده مما تعلمته
من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته
بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب
بقادح والتقي ما يتوجه منها عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف اغمض عن الاتيان
بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها
مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وسميته ان شاء الله ان اوفقه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه
وارجو ان يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني من يعثر على هفواتي فاني للخطأ بالمقترف وبالقصور والعجز
لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله
احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه
المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي
النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة التوفيق من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض
باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون
الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات
الثانية اعني المكتسبة لا يتأتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول

العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان
جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول ذلك الفيض من مفيضه
واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن
توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية
يكون بالهامه واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل
بسعيه وكده وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا
امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهداية الله تعالى الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر
له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل
حالة من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من
التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل
منه وانما تختلف اراه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام
عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه
المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسر
له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسال له ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما
الوصول الى المنتهى فايزا بمطالبه قوله وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا
على النبي محمد واله ايها الحريص على تحقق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات
اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها. الفروع
لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملته كالاجزاء لكلها مثاله
زحل والمشتري للمتحيرة فالفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة
بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في الاصل
وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهرا وبان لك فروعها قوله

على السلوك

ومبتدى من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله. الابتدا بالمنطق واجب لكونه آلة
في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة
نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما تكون
قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية
بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم
الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة له اولا الاعتباران وعلم
ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم
وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما
له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد الى
العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى
علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل
الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعلم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول
وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل
ذلك سماه ما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا
الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في ساير الكتب انما خالفهاهنا في ترتيب المسايل
وملخصا ملخصا العلمين بالاخص ما تقتضيه السياقة التي اختارها النهج الاول في غرض المنطق
فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه قوله
المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية
بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالفصل لاشتمالها
على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله

آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضلّ في فكره هذا رسم للمنطق وقد تختلف رسوم الشي باختلاف
الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسًا الى غيره كفعله او فاعله
او غايته او شي اخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري ذو عرى كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة
يشرب بها الما وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة
بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبّر الشيخ عنه في موضع اخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد
من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه
هاهنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق
صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شي مطلوب مما هو حاصل عند
الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق
الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محاله يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت
العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين
للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشي لانه ليس باله لجميعها
حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة
والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق
لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق اخر يتخلّل به وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج
الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبّه عليها واوليات تذكر
وتعدّ لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها
غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شي منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون
ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتّة واما قوله آلة قانونية
فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرّب وهو في الاصل
وهو كل صورة كلية يتعرّف منها احكام جزوياتها المطابقة لها والالة القانونية عرض عام

للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما
قال تعصمه مراعاتها لان المنطقي قد يضلّ اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضلّ في فكره فالضلال
هاهنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد ما كان
السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر هاهنا اي في رسم هذا العلم
وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدّم البطن الاوسط من الدماغ المسمّى
بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد
تسمّى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها
من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية اليها الى ان تجدها
ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزو من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها
من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزوا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول
هو الفكر الذي يعدّ في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزويه جميعا
~~الاجماع الحركتان المذكورتان وقوله ان ينتقل مفعول الاجماع وتقديره ان يقال ان الفكر هاهنا عبارة~~
~~عن الحركتين توجد عند الاجماع على الحركة من المبادي الى المطالب التي هو قلما~~ يتعق بغير الحركة من المبادي
~~وقوله عند الاجماع خبر ما يكون المطالب~~ الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء
الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصّص الشيخ لفظ الفكر هاهنا بالمعنى الثاني
من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدأة من المطالب
الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو
تصميم العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع
من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها الاولى قلما تتفق لانها حركة
نحو غاية غير متصورة وقد نصّ على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس
والحاصل انه عرّف الحركتين جميعا بالثانية منها التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحيّر

فی تفسیر معنی الفکر اولاً وفی تقسیمه بقوله هاهنا ثانیا وفی الفرق بین ما یکون عند الانتقال المذکور
وبین نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة علی امر غیر الانتقال ثم جعل الحرکة الاولی ارادیة وسماها
ومرة علی الانتقال
فکرا یحتاج الی المنطق والثانیة طبیعیة وسماها حدسا لا یحتاج معه الیه وکل ذلک خبط یظهر بادنی
تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاصلة ولم یقل عن علوم او ادراکات لان الظنون ونحوها قد
تکون مبادی ایضا وانما قال عن امور ولم یقل عن امر واحد لان المبادی التی ینتقل عنها الی
المطالب انتقالا صناعیا انما تکون فوق واحدة وهی اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج علی ما سیتبین
قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو ای حاضر مجردا عن الحکم والمصدق به هو ای حاضر مقارنا له
وتقتسمان جمیع ما یحضر الذهن قوله تصدیقا علمیا او ظنیا او وضعا وتسلیما : الشک المحض الذی
لا رجحان معه لاحد طرفی النقیض علی الاخر یستلزم عدم الحکم فلا یقارن ما یوجد الحکم فیه اعنی التصدیق
بل یقارن ما یقابله وذلک هو الجهل البسیط والحکم بالطرف الراجح اما ان یقارنه الحکم بامتناع المرجوح
او لا یقارنه بل یقارن تجویزه والاول هو الجازم والثانی هو المظنون الصرف والجازم اما
ان یعتبر مطابقته للخارج او لا یعتبر فان اعتبرت فاما ان یکون مطابقا او لا یکون والاول
اما ان یکن للحاکم ان یحکم بخلافه او لا یمکن فان لم یمکن فهو الیقین ویستجمع ثلثة اشیاء الجزم والمطابقة
والثبات وان امکن فهو الجازم المطابق غیر الثابت والجازم غیر المطابق هو الجهل المرکب
وهو اعتقاد المقلد صح
وقد یطلق تارة الیقین علیهما وعلی المظنون الصرف بخلوهما اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة
الظن صح
او عنهما وعن الجزم وحینئذ ینقسم ما یعتبر فیه مطابقة الخارج الی یقین وظن واما ما لا یعتبر
فیه وان کان لا یخلو عن احد الطرفین فاما ان یقارن تسلیما او انکارا والاول ینقسم الی مسلم
ذلک صح
عام اما مطلق یسلمه الجمهور او محدود تسلمه طایفة والی خاص یسلمه شخص اما معلم او متعلم
او منازع والثانی یسمی وضعا فمنه ما یصادر به العلوم ویبنی علیه المسایل ومنه ما یضعه
القایس الخلفی وان کان مناقضا لما یعتقده لیثبت به مطلوبه ومنه ما یلتزمه المجیب الجدلی
ویذب عنه ومنه ما یقول به القایل باللسان دون ان یعتقده کقول من یقول لا وجود للحرکة مثلا

فان جمیع ذلک یسمی اوضاعا وان کانت الاعتبارات مختلفة وقد یکون حکم واحد تسلیما باعتبار ووضعیا
باعتبار آخر مثل ما یلتزمه المجیب بالقیاس الی السایل والیه وقد یعری التسلیم عن الوضع فی مثل
ما لا ینازع فیه من المسلمات او الوضع عن التسلیم فی مثل ما یوضع فی بعض الاقیسة الخلفیة وربما
یطلق الوضع باعتبار اعم من ذلک فیقال لکل رای یقول به قایل او یفرضه فارض وبهذا الاعتبار
یکون اعم من التسلیم وغیره وما ذهب الیه الفاضل الشارح فی تفسیرهما وهو ان الوضع ما یسلمه
الجمهور والتسلیم ما یسلمه
شخص واحد لیس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصدیقات بالاعتبار المذکور هی علمی
وظنی ووضعی وتسلیمی لا غیر ومبادی البرهان علمی ومبادی الجدل والخطابة والسفسطة هی
الاقسام الباقیة واما الشعر فلا تدخل مبادیه تحت التصدیق الا بالمجاز ولذلک لم یتعرض الشیخ
لها وانما اتی الشیخ بحرف العناد فی قوله علمیا او ظنیا او وضعا لتباین العلم والظن بالذات
وتباینهما الوضع والتسلیم بالاعتبار ولم یات بحرف العناد فی قوله وضعا وتسلیما
لتشارکهما فی بعض المواد وقول الفاضل الشارح انما قدم الظن علی الوضع والتسلیم
لتقدم الخطابة علی الجدل فی النفع قادح فی تسمیته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا
الیقین من مبادی الصناعات الثلثة الا ان یحمله علی الظن الصرف حتی یستقیم تعلیل تقدیم الظن
والا بطل التعلیل وانما قسم الشیخ التصدیق باقسامه ولم یقسم التصور لان انقسام التصدیق
الیها انقسام طبیعی لیس بالقیاس الی شیء ولذلک یقتضی تباین الاقیسة المولفة منها بحسب
الصناعة المذکورة واما التصور فانه لا ینقسم الی اقسام کذلک بل ینقسم مثلا الی الذاتی
والعرضی والجنس والفصل وغیرها انقساما عرضیا وبالقیاس الی شیء فان الذاتی لشیء
قد یکون عرضیا لغیره بخلاف المادة الخطابیة التی لا تصیر برهانیة البتة وتعلیل الفاضل
الشارح ذلک بان التصور لا یقبل القوة والضعف والتصدیق یقبلهما فاسد لان التصور
لو لم یقبلهما لکان المتصور بالحد الحقیقی کالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما تشاغلت هذا
بابه الذی ذهب الیه فی التصورات انه لا یمکن ان یکتسب قوله

الى امور غير حاصلة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان
قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ثم
يعرف انها هي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من
جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه
المطلوب آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب
تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها
قوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادي
الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة
شي واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشي لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف
هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب
بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا يخلو من ان يكون لبعض اجزايه عند البعض وضع ما
وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد وهو الهيئة وهي
متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة
للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة
على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب
صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته
ان تحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس
ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها في الكيف والكم والجهة
على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة
ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى
الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة

تتادى صح

لا تنسب الى الصواب والخطا ما لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك
عن سوء ترتيب وهيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد
القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب الخاصين
بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه
الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب
هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي
الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الحجة باعتبار المواد وحدها اعني القريبة
فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا
الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه اخر المشبهات
بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما فالصواب هو
البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه المشاغبة
فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة
في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون
الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة هذا الى اخره رسم للمنطق
بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى
هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن بينة
قبل ما انت عرفته بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول
يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني
يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في ساير العلوم وانما قال علم
يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق

الاشارة صح

بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم
بالضروب انما صار مقصوداً بقصد ثانٍ لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد
انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال
بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي
يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله
واحوال تلك الامور العلم بما هيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها ثانية وهي كونها ذاتية
وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وغير مناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود
بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته
جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات
البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما تشتمل على فساد صوري او مادي من
الاقيسة والتعريفات المستعملة في ساير الصناعات ومما لا يستعمل اصلاً لظهور فساده والعجب
ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها
والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما الشارة وكل تحقيق
تتعلق بترتيب لا شياء حتى تتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك التحقيق يحوج الى
تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي
والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا بان يوجد تاليف
من اشياء لها وضع ما عقلاً او حساً من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب
بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين
بل يستلزم ترتيباً ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلاً التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع
على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق
متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف

لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون
من قبل المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق
موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق
يتعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذا بل ليعلم ان علة الاحتياج
الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يقع فيها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع
لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقاً فان البحث عن المعقولات
الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتنقل منها
الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالاً من احوال المعاني المفردة ثم
ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في
الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي
والمادية في قاطيغورياس وتاليف ثان يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها
ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل
عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات
الخمسية ويشتمل عليها النهج السادس اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشيء وجود
في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة
وهي على المعنى الذهني وهذان الاخيران يختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي
دلالة طبيعية لا تختلف اصلاً فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما
لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال
في المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة
في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني

الالفاظ

وتغيير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما
تسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها **قوله** فلذلك يلزم المنطقي ايضا
ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما
يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو
معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالاتها كدخول السلب
على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة عليها وبالجملة
سائر ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية **قوله** الا فيما يقل ثم يريد به ما يختص باللغة
التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان ينبته له وينبه عليه وذلك كلام التي
لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية
ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه **ابتدا** ولان المجهول بازاء
المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله
تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول هاهنا المجهول بالجهل البسيط
وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا
بانقسامها **قوله** فكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم
تصورا معه تصديق ثم نبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم
الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما
قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون
بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور
فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج **قوله** مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول
لاوقليدس **قوله** كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل

ودخول الجهة

ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما اقول تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت
الاعداد انما تتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث تعد كلي المتناسبين
اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط
مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون
بحيث لا يعد المتناسبين احدهما ولا شي غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لهما
اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان
المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه
والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول
ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما تشارك مربعاهما وكل منطق في
الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول
ومنطقان في القوة لخطين يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه
يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة
من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي
القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط
مستقيم يتصل باخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية لضلعيها
بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا
لانه يكون قطر الدائرة التي يمر محيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه
ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان هكذا فهذا القطر
قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان
قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة
والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر

متباينهما

وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى
من الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان تعرف وفي التصديق المجهول الى ان تعلم لان المعرفة والعلم
كما ينسبان الى الجزوي والكلي فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من ادراكين
لشي واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لم يوصف الله تعالى بالعارف
ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا
الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركيبه بالتعلم
قوله فالسلوك الطلبي منا في العلوم اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل
وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم
اقول يعني بقوله ونحوهما ما عدا التصور التام والنفيس من التصورات الناقصة والظنون والعلم
ان الحد ما الفصل الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين
حد وحد الشي طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج ويخرج عنه داخل والرسم هو الاثر
والذاتيات هي امور داخلة وتدل على شي هي ماهيته والعرضيات خارجة تدل على شي من
آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما **قوله** ونحوه يريد به ما دون الرسم
من الامثلة وغيرها **قوله** وان يسمى الشي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه
استقراء اقول القياس تقدير الشي على مثال شي آخر يقال قاس النعل بالنعل والقايس
يقيس الجزوي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد
اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي **قوله**
ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقها قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم **قوله** ومنهما يصار
من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل
المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها **قوله** ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم
الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موديا الى المطلوب اقول يريد بالتفطن للجهة

ونحوها

ذكر له

بملاحظة

ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب
قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البغلة لا تحبل وان هذه مثلا بغلة ثم يراها
عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعليه يقاس في التصور **اشاره**
فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذلك المطالب الجزئية
التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد
حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي
القانوني ايضا **قوله** وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي
اذا ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة
وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح
في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف
مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوه مما
مر له في كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلنا اولا **قوله** واول
ما يفتتح من الاشياء المفردة التي يأتلف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الان
يريد به ما تبين في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى
نبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لتحلل المقصود اليه آخر الامر **اشاره**
الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك
اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع
واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه
يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزوه الشكل واما على
سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى
يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ

اضلاع

السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة
ودلالة التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا
بالاشتراك على المعنى وعلى جزوه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم
والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الآخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف
على الحائط والانسان على قابل صناعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما لازم لا يحمل على
ملزومه والثاني لازم يحمل وانما قال قابل صناعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول
يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل
عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص
ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة
ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري
مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجي بيانه فاما في ساير المواضع قد يعتبر ولولا اعتباره
لم تستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات
الا بالالتزام كما تبين **اشاره** الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان
حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشي الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه
يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما: هذا البحث
يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى
ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال
ان الشي الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشي
في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل
بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به
التغاير فما به الاتحاد شي واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشي وما به التغاير قد يمكن

ان يكون شيئين متغايرين مضافين كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان
الذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا
ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف
الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل
ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل
وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله
او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم
والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض
او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول
اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ
المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزوه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك
حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبدا لله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا
فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ عبد الله
لا اسم وهو مركب لا مفرد والمركب ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي
كل جزو منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل
على معنى موجود لشي غير معين من الازمنة الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول
ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزو من امثال هذه من يراد به الدلالة الا
ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثلا وفي فان القايل اذا قال زيد في او زيد لا لا يكون
قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان ولان في ولا ادات ليستا
كالاسماء والافعال **اقول** قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزوه دلالة
اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان اجزاءه

يكون ح

في زمان معين منه خ

دلالة ما ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلثت القسمة بعض من جاء
بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلاً وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على
جزء معناه وهو المولف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك
لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ
به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به
ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان
يدل عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء
معناه لا يخلو اما ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا تكون دلالة ذلك الجزء
متعلقة بكونه جزءاً من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً براسه دالاً على
معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون الجزء واللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة
اصلاً وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء
معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلاً فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة
من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان
علماً وبين لفظة ان من انسان تفاوتاً في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخرى على شيء
واما كون الاول منقولاً من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال
الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد
وكذلك ما يقابله سواء سمي مركباً او مولفاً ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال
الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلاً زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيهاً
على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزؤه لا يدل
على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل
المفرد مركباً فان الفرق بين المركب والمولف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله

منه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال
وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظاً مفردة دالة على معان بالوضع او التواطؤ فالمعنى
الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق اولاً بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان
من الموجودات قائماً بنفسه هو الجوهر وقائماً بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولاً بنفسه هو
الذات ومعقولاً بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف
وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان آخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك
والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين
فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضماير كقولك امشي ايضاً فعلاً ففصول الفعل ملكات وفصول
الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل
اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة
الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة
بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو
قد يكون معيناً وقد لا يكون لكن وجود التعيين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي
الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقاً كبيراً وهو المراد من قوله
موجود لشيء غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في
هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل
على ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة
بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى
فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص
غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل
التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه

في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص فيه الدلالة على نفس المعنى
محتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قايما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن
بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب
لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد يحققه النحاة فان قولنا في قام زيد خال عن الضمير
وان كان مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها
في الحال وتسمى قايمة ثم تصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد
الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين
بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنايي بين هذه الثلثة يمكن
على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهو ما يتالف من اسمين او اسم وفعل يسند احدهما
الى الآخر كقولنا زيد قايم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها بلثه لكن التاليف فعلين غير ممكن لاحتياج كل
واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل
على ان المولف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينيذ يكون هذا ذهب اليه النحاة
اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص
الا ان احد الجزين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره
احتاجت في الدلالة الى غير يقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها
تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان والفاقدة اياها وان قرنت بغيرها لا يكون
يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد
والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزوي
واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزويا وقد يكون كليا والجزوي هو الذي نفس تصور معناه
تمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزوي كذلك فيجب ان يكون الكلي

ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج
مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان
مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة
والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزوي زيد
وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس
الجزوي الذي سميته هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول
كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقد قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما
ان يوجد في كثير غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخير اما ان يمكن
وجودها في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز
نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة**
الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات محمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية
مفارقة ولنبدا بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست
اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق ماهيته ويكون داخلا في وجوده كلون الانسان
مولودا او مخلوقا او محدثا او كون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر الموضوع في تحقق ماهيته ويكون
داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا نفتقر في تصور
الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث
مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللوازم غير
المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق كل محمول
فهو كلي حقيقي لان الجزوي الحقيقي من حيث هو جزوي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول
بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان او جماد واراد الشيخ
بالمحمولات هنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي

بمعنى آخر كما يجي ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما تالف منه الذات فيكون ذاتيا
بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي
بالقياس الى جزئيات الذاتية المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد
تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي
عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما
والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو
ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان
السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر جعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا اولا وثالثها ان
الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما ومن الخاصيات انما توجد للذاتي عند
اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في
الخاصيتين الاخيرتين وان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا
يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته
فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته
وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال
ولسنا نعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر
الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث
يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز
فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ
الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء ولذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة
عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها
موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم

جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث
شكلا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب
يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا
الذي هو شرط في ان تظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال
بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى
العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب
والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل
وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث نتصوره جسما فايدة هذا
القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود
الا منا كان قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات
فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود
التي لا تلزم الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف
الدائرة فان التضليع وان لم يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب
اشاره الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او
متصورا في الاذهان بان تكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب
عن السؤال بما هو والمراد هاهنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه
ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي
يعرفها الجمهور قوله واذا كانت لها حقيقة غير كونها موجودة احد الوجودين وغير متقوم
به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب
الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك

قوله

فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو ما يدوم وجوده وغير اللازم ما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها فى نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة فى الاعيان او موجودة فى الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها فى النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود ويقع الشك فى انها هل لها فى الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع فى وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئيات وكذلك ان تجد مثالا لغرضنا من معان اخر اسباب الوجود هى الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود فى العقل والمادة والصورة من حيث الوجود فى الخارج قوله بجميع مقومات الماهية فى التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة المركبات التى لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوة المميزة فالتفاته بالقصد الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثانى كما يكون عليه فى الوجود مغاير لالتفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه فى المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثانى معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثانى حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التى لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله بجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكر فى اول الفصل بقوله ان كل شىء له ماهية انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلى الثانى الذى ذكرناه وقوله

داخلة مع الماهية صح

الى المتصور الاول صح

فانه صح

١٤

فكما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشىء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هى هذه المقومات اشارة الى الذاتى المتعارف بين الجمهور فى هذا الموضع فان الذاتى فى كتاب البرهان موضوع لما هو اعم من الذاتى هاهنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التى لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية يريد بيان القسم الثانى من الذاتى المذكور الذى لا يعرفه الجمهور ونقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعانى التى لا تمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد تؤخذ من حيث هى هى لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان تكون معروضات لهذه المعانى وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هى كذلك الطبايع اى طبايع اعيان الموجودات وحقائقها وهى التى تسمى بالكلى الطبيعى ويسمى عارضها الذى يجعلها واقعا على كثيرين بالكلى المنطقى والمركب منهما بالكلى العقلى فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعانى وحدها وهى قد تكون غير محصلة تتحصل باشياء تقترن اليها وهى المعانى الجنسية التى تتحصل بالفصول وقد يكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اى لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهى المعانى النوعية فقوله التى لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثانى قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اى الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هى تمام ماهية تلك الاشخاص قوله وتفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التى هى ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمهما من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك مما كانا خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهى ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود واشاره الى العرضى اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لازم الشىء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشىء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه

وهذا هو المقصود صح

والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب اللازم وان المصاحب منه ما يصاحب دايما
ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول
ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو عن سبب ما
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي
لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول
لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب
اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا
التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دايما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ
تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر
في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود **قوله** مثل كون المثلث مساوي الزوايا
لقايمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
المحمولات الخارجة اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شي خارج عنه بل بقياس بعض اجزايه
الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما
يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شي خارج عنه
كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بالقياس الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثه
صارت نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا القايمتين محمول على المثلث قد يلحقه بقياس
زواياه الى قايمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا
والاول هو اللازم والثاني ما عداه سوآء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله
وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعدما تقوم
المثلث باضلاعه الثلثة اشار الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا
واجبا ولكن ليس بعدما تقوم **قوله** ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث
وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه

بقياسه

لا تنحصر وحينئذ فكما ان زوايا المثلث مساوية لقايمتين فهي مساوية ~~لقايمتين وهي~~ مساوية
لنصف اربع قوايم ولثلث ست قوايم وهلم جرا **قوله** الفاضل الشارح مشعر بانه جعل
المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس
اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لتوقف
الذهن عن وحديهما والحق ان كون الشي محمولا على شي امر عقلي سوآء كان بالقياس الى امر خارج
او لم يكن بالقياس الى شي فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس
في خارج العقل امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات
الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى
الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في ساير الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد
وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم
باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشي يجب ان يكون حاصرة معه لا ما استحسنه الشارح
من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال هذه ان كان لزومها بغير
وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب
الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من
المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو
ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي
فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية
وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شي اخر بل لان ذات
الموضوع او المحمول لذاتي هي تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما تقتضيه
والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم
فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف
قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان

محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة
البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة
اى معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم
مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم
ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذى اقامه الشارح على ذلك
والى حل تلك الشكوك التى اوردها عليه واحال بعضها الى ساير كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم
الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج
ولا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم
بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك
بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما
بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم
المترتبة التى يتلازم جميعها بحسب ما بينها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الامتناع
بينهما ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاته الى غيرها ولكنها تقل
في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التى توجد غير محصورة وهي التى يشتمل على امثالها اكثر
العلوم فانها هي التى تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند تصور الامور التى اليها
يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذى هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدى الى
وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ونرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها
وسط تبيين به اشارة الى القسم الثانى وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة
قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون مطلقا بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط
واعنى بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذى يفيد لمية اللزوم
اى به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط

بينا صح

الى

الى اثبات لازم بين ينتهى تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين
على المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول
المطلوب مقوما للوسط لان المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاستلزام تصور الموضوع عليه
بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط
وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا
اولا والثانى ماخذا ثانيا قوله وهذا الوسطان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان
مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم
مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ
الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون
بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط
اى يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول
المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل
جزء من امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط
وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظة لم يكن هاهنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهنالك لازم
بين اللزوم بلا وسط اى لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثانى وهو مطلوبه ثم استقل الى الماخذ
الثانى بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اى ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع
متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له فالقسمة المذكورة واردة في الوسط هاهنا ايضا
الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير متناه
في كل الى لازم بلا وسط تسلسل ايضا الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز
كون هذا الوسط الثانى مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطاله هذا القسم الاول

يكونان صح
مقوم صح

فهناك صح

الى ما يقال

يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلابد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله ولا تلتفتن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مغايرا له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما تلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل هو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكر لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشاره الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع انما لم نقل فجميع المحمولات التي يفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كالكون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا او قائما يمكن ان يتركب الاعتبار ان فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون اشاره ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا وسنذكر قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام اشاره الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى

ومنه ما يسمى عرضا عاما

وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل والعرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اوليه وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره ما به هو هو وهذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ما يؤخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات تخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف المناسبة المقدارية بالمعنى

غير العددية كما مرّ والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت
على انها مقدارية كانت عرضًا ذاتيًا للمقادير وتستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة
كانت عرضًا ذاتيًا لجنسها التي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست
عرضًا ذاتيًا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير وجنسها **قوله**
وقد يمكن ان يرسم الثالث برسم ربما جمع الوجهين جميعًا انما قال يرسم ولم يقل يحدّ لان الامور
المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما
تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ
الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة وان اريد ان تجمع جميع
الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده او ما يتقوّمه مما لا يخرج
عن العلم الباحث عنه او معروضيهما كما مرّ حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي
واخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع
في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبيّن في الحكمة
المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف
يوخذ في حده وايضًا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل بها العرضيتها وهي
من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم
الجامع بناءً عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء لما هو هو قال وذلك
لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة
المعلول واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض
التي يعبّر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالضرورة
على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات
على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية

دون

في حده

اولا

في حده

تعلقها

موضوعها اي معروض الموضوع
او من يقوم الموضوع وهو
الشرط المذكور من المقوم

دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها
وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها
من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا تقتضي تصوّر ذواتها التفاتًا الى
موضوعاتها اما ما تقتضي التفاتًا اليها فانما تكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار
موضوعاتها وينبغي ان تحدّ باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق
به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة
التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثّل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات
مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في كون الكمية مضافة الى
غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرّفها الشيخ نفسه في مواضع اخر
فان جرّدت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقًا محضًا
وهو نوع من المضاف والزوجية انقسامًا بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء
من ذلك عرضًا ذاتيًا للكم والعدد ولغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا
الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها ايخالف الجميع في جعلها اعراضًا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها
بما عرّفوها به مخترعًا عن نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه
الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك
التعريفات حدودًا او رسومًا تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على
ان نتصوّرها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرّفها الا كذلك ولا نأبى من ان نجوّز ان يكون
الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدًا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه
الشيخ فكثيرًا ما يطلق اسم الحد على ساير التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما
الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل
القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط فنقله الشارح الى ههنا ويخرج منه المقومات البعيدة

والفصول

كاجناس الاجناس وفصولها وفصولها وساير الاعراض الذاتية المستعملة فى البراهين والشارح معترف
بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات ثم الحق الشئ لاجل امر خارج عنه اعم منه لحوق الحركة للابيض فانها انما
تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه لحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو
معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان ثم لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة
وهو ما يلحق الشئ لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور
كالضاحك الذى يلحق الانسان للتعجب ومساوى الزوايا القائمتين الذى يلحق المثلث لوسايط
بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذى ذكره الشارح
اشارة الى المقول فى جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون
بين الذاتى وبين المقول فى جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول فى جواب ما هو حسبوا ان
المقول فى جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن امثالهم فى كتاب الجدل
فاذا حصل عليهم اى نبهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا
انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتى
والمقول فى جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون
ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو
ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعنى الجنس وهو
المراد **بقوله** فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذى يؤول اليه قوله هو ان المقول فى جواب ما هو
من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم **قوله** ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال فى ذاتيات
هى اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وسيعرفها يقال تبلبلت الالسن
اى اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما ينافى رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس
كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها فى الدلالة
وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل

حذف ما يشار الله الاختصار

بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بمجموع
المقومات يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان تكون اجزاؤها حاضرة معها
قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول فى جواب ما هو وبين
الداخل فى جواب ما هو والمقول فى طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل فى الجواب والواقع فى طريقه
وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التى هى الماهية وبين الداخل فيه والواقع فى طريقه الذى هو
جزء الماهية يعنى الذاتى قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل فى جواب ما هو والمقول
فى طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا فى طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن
كان داخلا فى جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتى
اى ذاتى كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل فى الجواب هو الذاتى
الذى هو جزء الماهية فقط على ما يقتضى عرفهم ويحمل الاشتباه الثانى الواقع بين الجواب وبين الذاتى
الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول فى الطريق فيكون المقول فى طريق ما هو هو
الذاتى الاعم وحينئذ يكون الداخل فى الجواب اعم من المقول فى الطريق ومما يؤيده ان الشيخ
عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل فى الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا من
طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتى الاعم فان الذاتى المساوى انما يكون عندهم حدا
وايضا الشئ قد يعرف بالذاتى الاعم اولا ثم يقيد بالمساوى حتى تحصل ماهيته فاذن الاعم
قد وقع فى الطريق واما المساوى فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذى هو تحصيل
الماهية **قوله** واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما توجبه كل لغة هو انه ما ذاته
او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه ويخصه وما يخصه حتى تتحصل ذاته المطلوب
فى هذا السؤال حقيقتها والامر الاعم لا هو هوية الشئ ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا
انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان لكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه الى قدمائهم
والذين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول

عن الظاهر في العرف عنه ❊ بيان ذلك ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت
بها فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحي ولما كان
البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه
انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يتبين في باب المطالب
ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازائه ليس هو اياه لان حقيقة الذات انما تحصل
باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس
هو ما به الشي هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب
العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه
والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان نسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه
الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها وبلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك
مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه **اشاره** الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم
ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال
المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا
والثاني اما ان تكون تلك الاشياء مختلفة الحقايق او تكون متفقة الحقايق وهذه اربعة اصناف
والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان
شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال
الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب
بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشي او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي
الشركة والخصوصية معا فقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا
ينقص والفاضل الشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية

بحصر

شخص واحد ومثل زيد اذا قيل له ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكره في الكتاب **قوله**
احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون
بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد بحسب الحقيقة ويجاب به عن ما هو طالب الحقيقة
وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين ولعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يتخصص
باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما **قوله** والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسال
عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وانسان وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اما انه
لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان
المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل **قوله** فاما الاعم من الحيوان
كالجسم فليس هو بما هية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان ونحوهما فاخص
دلالة مما يشتمل تلك الماهية ❊ هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان
فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي **قوله**
واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة
فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان
والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس
لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصل ماخوذا عن
علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي
شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض خاص له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال
على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما
اسم وحينئذ ربما ظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في
هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس
والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض عنه الشيخ وعرض بان ذلك

يكون ح

علاوه

وذلك كقولنا السيف الة صناعية متقومه من ... شيئا وله بعرضه صورة الحديد ... لاجل اعطاء الكبر [illegible]

قوله

مخالف للتحقيق بقوله وان نزلنا انهما مقومان اى ان فرضنا وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك
وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شئ له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شئ ذو بياض فاما
ما ذلك الشئ وغيره داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شئ من هذه
الاجسام ثم يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهيه التى يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك
لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشئ الذى تحصل بها او يكون موضوعا لها
فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز او الاشيا
الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله وان اقلنا لفظة كذا تدل على كذا فانما نعنى به طريق المطابقة
او التضمن دون طريق الالتزام ه يريد بهذه الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة
كما فهمها الفاضل الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في
اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما تقصد بالقصد الاول ما يطابق المسول عنه
دون ما عداه ثم تتعلق باجزابه بالقصد الثانى لكون المسول عنه متعلق الهوية بها فتبقى اللوازم غير
مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اى اللفظ الذى يقصد به اشياء
محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما
اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول
عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق
الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان التى
الذى يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان نقول لتلك الجماعة انها حيوانات ‹ وهذا
تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخاص فقد يكون صالحا للدلالة
بالاتفاق في ساير المواضع ولما كانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة
التى تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذى قسم فيه الكلى
الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس

الدلالة

لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد هنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن
وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما
تشترك فيه هى من المقومات المشتركة بينها التى تخصها وما في حكمها وضعا شاملا انما تخلى عما تخص كل
واحد منها يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذى يشمل جميع
الذاتيات المشتركة التى تخص هذه المختلفات المسول عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما
الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سيل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان
الذى يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اى من غير تغيير العرف اللغوى قوله واذا سيل عن
زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذى يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان ‹ اشارة
الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد مر بيانه والثانى انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه
زيد او ما يجرى مجراه قوله لان الذى يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التى
منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له ‹ يريد ان يفرق بين الاشياء التى تدخل على معنى كالحيوان
وتجعله اشيا مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين الاشياء التى تدخل على معنى آخر كالانسان وتجعله
اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هى ان نقول من الكليات ما قد تصور
معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول
مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع
تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير
قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق وانما يتحصل
بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما
اضاف الى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق بل
يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول
يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى

دون خ

ويسمّى فصلا ولاحق به بعد التقويم في الصورة الاخيرة ويسمّى عارضًا فالكلّي يسمّى بالاعتبار الاول
مادة وبالاعتبار الثاني يسمّى جنسًا وبالاعتبار الثالث نوعًا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط
ان لا يكون معه شي وان اقترن به الناطق مثلًا صار المجموع مركبًا من الحيوان والناطق ولا يقال
له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
وان تخصص بالناطق تحصّل انسانًا ويقال له انه حيوان كان جنسًا واذا اخذ بشرط ان يكون مع
الناطق متخصصًا ومتحصلا به كان نوعًا فالحيوان الاول جزو الانسان ويتقدمه تقدم الجزو
في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزو ولان الجزو لا يحمل على الكل بل هو جزو من حدّه ولا يوجد
من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان
ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمّه وغيره وشي يخصه ويحصّله ويصيّره هو هو بعينه والحيوان الثالث
هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تضاف اليه بعد تحصّله لا تفيده
اختلافا في الماهية بل ربما تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا
الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق
وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان
نوعًا كما قلنا كان تحصّل الوجود وكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير
مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئًا واحدًا وهو المراد
من قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق
قوله لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة
الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصّله فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض
مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة
الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي
كان يتكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون

لاذلك

لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشي الذي
هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانًا يعني الناطقية
بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصهالية لكان يتكون حيوانا غير انسان
يعني فرسًا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد كونه فرسًا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل
ذلك ان يكون انسانًا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصّل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضًا
مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانًا ما سبقه فيجعله انسانًا اشارة الى تقدم وجود الانسان
باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل مقدمًا على تصوره قوله
فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبائع
المذكورة التي فرضناها عوارض فصولًا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم
المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي
لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **النهج الثالث**
في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق
ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان تكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما تتقوم به من الذاتيات
فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسًا لما تحته والثاني يسمى نوعًا ومن عادتهم ايضًا ان يسمّوا كل
واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعًا له بالقياس اليه وهو ظاهر قوله
على ان اسم النوع عند المحقق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس
يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت
او انواعًا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى
الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع
الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه

بلحاظ اعتباريه اعنى النسبة الى ما فوقه وقد تباينه فى الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحده والنقطة والآن والنوعان يختلفان فى المعنى بثلثه اشيا احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا للاشتراك المذكور فى الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافى الحقيقى فى الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقه وثالثها جواز مباينة الحقيقى للاضافى فى الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع فى الموضعين له دلالة واحده او مختلفة بالعموم والخصوص ٥ ٥ وفى بعض النسخ ومختلفه بالعموم والخصوص وهو الظاهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع فى الموضعين له دلاله واحده والثانى ان له دلاله مختلفه بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البته وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقى هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة فى احد الموضعين ومقيدة بلا صفة الاشخاص فى الموضع الآخر اشاره الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع تترتب متنازلة اى ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب فى جميع المواد قوله ويجب ان تنتهى وذلك لانها لو لم تنته فى التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما تبين فى الالهيات ولو لم تنته فى التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعنى اعيان الموجودات التى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا تنتهى فى التصاعد او فى التنازل من المعانى الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقى وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هى اجناس الاجناس

ظنهم صح

وانواعا

٢٧

وانواعا سافلة هى انواع الانواع واشيا متوسطة هى اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها فى مرتبته خواص ٥ يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقى من حيث هو منطقى لا ينظر فيها واما النظر فى ان لكل واحد من العالية الى السافلة فى مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهى الاعراض الذاتية المذكورة قوله فاما ان يتعاطى النظر فى كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك منهم وهذا غيرهم خروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة ٥ يعترض على ساير المنطقيين فان مقدمهم الذى هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التى هى اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدين فى كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيه مصادرة لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه الجمهور فى ذلك بل زادوا فى بياناتها عليه ولا شك فى ان النظر فى ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجرى مجرى النظر فى الاجناس المتوسطة والسافلة فى كونه منهما او غيرهم فى هذا العلم خروج من الانصاف فان المنطقى انما يحتاج فى استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدى مطلوبه تحت اى جنس من الاجناس العالية تقع بحسب الماهية لم يمكنه ان يحصل الفصول المترتبة ولا ساير المحمولات التى تتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما تبين فى مواضعها واما المتوسطة والسافلة التى لا تنحصر فى عدد فانما يستغنى عن ايرادها لا سيما العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا فى حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب فى ماهيات اشيا ربما تستعملها او لا يستعملها اهى معدنية ام نباتية او حيوانية ومعادنها اين هى واوقات تحصيلها متى هى وشرايط حفظها ما هى وكم هى دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع فى علمه كان ذلك منه وغيره ليس منهم

نخ المتوسطات

٢٦

خروجٌ عن الواجب الا انه لما تصور امكانُ الاحتياج اليها فى استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها حسب الامكان الى علمه بل جعله جزءً من علمه وهذا دأب اصحاب ساير الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى صناعتهم ما تحتاجون اليه فى تمهير تلك الصناعات وان كان خارجاً عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها **اشاره** الى الفصل واما الذاتى الذى ليس يصلح ان يقال على الكثرة التى كليته بالقياس اليها قولاً فى جواب ما هو فلا شك فى انه يصلح للتمييز الذاتى لها عما تشاركها فى الوجود او فى جنس لان كل ذاتى اما ان يكون مقولاً فى جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتى له اولا يكون والثانى اما ان يكون داخلاً فيما يقال فى جواب ما هو او يكون خارجاً عنه ولما كان المقول فى جواب على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقاً او تمام ماهيتها المشتركة منها فالذاتى الخارج عما يقال فى جواب ما هو لا يوجد الا فى القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض مقوماً له فهو ما يفيد الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتى لذلك البعض والداخل فى جواب ما هو ان كان مقولاً فى جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول فى جواب ما هو وان لم يكن مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتى لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتى وهو الفصل والفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس للنامى مثلاً فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من جعله مقولاً على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعاً وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على تقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود واما على التقدير الثانى فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها فى الوجود او فى جنس وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساوٍ له او اخص منه والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى عن امرين متساويين له ليس

ماهو صح

ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التى بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات **قوله** ولذلك يصلح ان يكون مقولاً فى جواب اى شئ هو فان اى شئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات فى معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل نبه على ان الفصل هو المقول فى جواب اى شئ هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين فى جواب ما هو بقوله فان اى شئ انما يطلب به التمييز يعنى ان السؤال باى قد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شئ او ما يجرى مجراه فيقال اى شئ هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشئ المطلق وذلك اذا اضيف الى شئ اخص منه كما يقال اى حيوان هو وغرض الشيخ فى التلفظ بالوجود والشئ ههنا تعميم الاشياء التى يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فايدة لذلك ههنا **قوله** وقد يكون فصلاً للنوع الاخير كالناطق مثلاً للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلاً لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنساً للانسان وان كان ذاتياً اعم منه لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التى لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اى شئ يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكر مجملاً من مناقضة القايلين فيما مر بان المقول فى جواب ما هو هو الذاتى الاعم والحاق بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتى اعم جنساً ولا مقولاً فى جواب ما هو **قوله** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذى يتحصل به الجنس نوعاً ما انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثانى بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثانى هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتياً له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سبباً لوجود

الحصة

لا بمعنى كونه جزءًا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متأخرًا
عن اعتباره في نفسه ومقوّم النوع العالي يقوّم السافل لانه يقوّم مقوّمه ولا ينعكس لاحتمال
ان يكون مقوّم السافل هو ما ينضاف الى العالي ومقسّم الجنس السافل يقسّم العالي لان العالي
مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه

اشاره الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية
والخاصة منهما ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقوّمة لكلّي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء
كان ذلك نوعًا اخيرًا او غير اخير وسواء عمّ الجميع او لم يعمّ لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات
العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط
فيهما ان يكون الموضوع كليًا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط
كالملوّن للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث
ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان
وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة
له وقد تكون بالقياس الى شيء لا يوجد في غيره وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق كما مرّ
وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضًا عامًا لما تحته وربما
لا يكون قوله واما العرض العام فهو ما كان موجودًا في كلّي وفي غيره عمّ الجزئيات
كلها او لم يعمّ والعرض العام قد يكون ايضًا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير
كالابيض للانسان وقد يكون لازمًا كالزوج للاثنين ومفارقًا كالنائم للانسان وقد يكون
عامًا للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص
ما عمّ النوع واختص به وكان لازمًا لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بيّن الوجود له
مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة قد تعتبر

من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة
في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص
الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني
ما يكون مع ذلك بيّنة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج قوله ومثال العرض العام
الابيض للبيضاني السضاني طائر يقال له بالبونانية ققنس فهو متولد غير متوالد وقد
مثل له قصة ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض
محدودًا عنه العام ومتخلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر
وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي المشهور عند الناس بين اطلاق
العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويًا له كما ذكر
في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد
للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى
انهما واحد وايضًا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملًا غير
ذاتي فظنوه عرضًا عامًا لذلك وغفلوا عن كونه محمولًا بالاشتقاق ووجوب كون العرض
العام محمولًا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلّي خاصة وبالقياس
الى ما هو اخص منه عرضًا عامًا فان الاكل والمشي من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس
الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحدًا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس
لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعًا لغيره وكذلك البواقي وقد
يتمثل في هذا الموضع بالملوّن فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه
ولهذا الملوّن بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحًا في بعض
الصور ولكن لا يناقش في الامثلة تنبيه هذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس
والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها

بلا اسم والحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في
هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام ثبت بحجج كسبية وبالتنبيهات عن فصول يكفي في
ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني
ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية
والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل
على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا
وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك
لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي
موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ
قد نبه عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي
لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك
كلها في انها نوع اضافي بل يقاس الا ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل
والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي
وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية
والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقايق وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع
واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي
العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي
فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه
وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما
لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض
وهذه بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتيبه

نحو عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في اخراج
الاضافي **اشارة** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقايق في جواب
ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي
يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا
ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعام العرض يرسم بانه
كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي **ش** الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في
اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا الحقتها
اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي
لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو
الا انها انما تفعل تميزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا
اوليا لان الجنس البعيد يحمل ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي
ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان
الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل وما حمله عليها وكونها
صالحا لان يحمل فما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد
مناسبة لبيانها من المقدمة **اشارة** الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد وقد
يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات
كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا الانسان
جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض
حسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد
ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية
بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على

الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم
فالواجب ان يحمل على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده واياه عنى الشيخ فى هذا الفصل قوله ولا شك فى انه
يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هى
جنسه والمقوم الخاص فصله ۰ اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع
المقومات واعلم ان الشى الذى يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون
فى العقل فقط واما ان يكون فى العقل وخارجه والعقلى المحض هو التركيب من الجنس والفصل وخص بان
يكون كل واحد من المركب واجزايه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجى قد يكون من اشياء
ملتيمة شيا واحدا كالاحاد فى العدد وكالهيولى والصورة فى الجسم او غير ملتيمة شيا واحدا كالسواد
وغيره فى البلقة او من شى وما يحل فيه كالجسم والسواد فى الاسود او من شى واضافته الى غيره كالرجل
والابوة فى الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب فى العقل ولا ينعكس
ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه واما البسايط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجرى مجراها
واما المركبات العقلية فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة وهى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور
قبل واما المركبات الباقية فحدودها مولفة من حدود بسايطها ان كانت ذوات حدود والا فمن
رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشى يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التى
هى المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعنى الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا
فقد سقط الشك الذى يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله
وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشى حقيقته المركبة ۰ يريد بالمركب العقلى الصرف
فان ساير المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشى
تركيب فى حقيقته لم يدل عليها بقول ۰ يعنى بالقول القول الذى يكون حدا فان حقيقة البسيط قد
يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول فى بعض
الصور قاصرا عن الحدود فى افادة تصور ما طلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تفضى

انتقال الذهن عنها الى حقيقته ملزومها كما هى فان ذلك القول يقوم مقام الحد فى افادة الغرض قوله
وكل محدود مركب فى المعنى ۰ هنا صرح بانه يريد التركيب العقلى قوله ويجب ان يعلم ان الغرض فى
التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان
يتصور به المعنى كما هو ۰ الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول
يطرد وينعكس على الشى حدا له ثم ان منهم من يعتبر للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتى كيف ما كان حدا
والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقق الاشياء لا يقف
دونه واعلم ان طالب التمييز الكلى بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بان يعرف الشى الذى يريد تمييزه
اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التى يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له
التمييز الكلى تابعا للمقصود بالقصد الثانى قوله واذا فرضنا ان شيا من الاشياء له بعد
جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك
بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى فى الحد الذى يراد به التمييز الذاتى ولم يكف فى الحد الذى يطلب
فيه ان يتحقق ذات الشى وحقيقته كما هو ۰ قد مر الكلام فى كيفية اشتمال الشى على فصلين متساويين فلا
وجه لاعادته والمنطقى من حيث هو منطقى يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله
ولو كان الغرض فى التحديد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مايت حدا ۰
هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان
هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمايت عندهم فصل اخر بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك او الملايكة بزعمهم فى كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمايت والحق ان الحى الناطق يقع
عليهما بمعنيين وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء التى يحتاج الى ذكرها فى الحد معدودة وهى
مقومات الشى لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يكن
ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغنى عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة
اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا ادى الفصول

على واحد لم يحسن الايجاز والحرف اذ كان الغرض بالتحديد تصوير كنه الشيء كما هو وذلك يتبعه التمييز
ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله حد الجنس لم نقل انه خرج عن ان
يكون حادا مستعظمين صنيعه في تطويل الحد فلا ذلك الايجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم
كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب. الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المتطفلين
في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او
ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكر غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب
من الجمع والترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ويقيد
بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على
الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم عن قريب. يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض
اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب
قوله ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن ان الشيء اضافي مجهول الا ان الوجيز
غير محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود
امور غير اضافية خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه. يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان
منها موضعا يشتمل على مغلطة تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن حد النار بانه الطف الاجسام والطفها
واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز
جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته **اشارة** الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف
من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه. ما ذكره الشيخ رسم الرسم
وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف
الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره
وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه
جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه رديء وهو ما يخالفه في شرايط الجودة المساواة للمرسوم

لئلا يتناول ما ليس منه او يخلي عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا والمجتمع
منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ
التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو
ان مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم
به دورا انتحل بما ادعى حله به وهو قوله تقييد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب
منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا
بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن
عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء
فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفرده ومركبه واوصله بعضها
الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته
ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه
لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها
لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة
عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا اخر
بازائها وكان الدال ما اقتضاه شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم في
الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري
ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة
تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة **قوله** واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس
اولا لتقييد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار
ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول
لا تدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها اما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه

الا بالاستقبال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص
قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل
الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندسين هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان
حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند
قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس
فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث
لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم
اشارة الى اصناف من الخطأ تعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت تعرف بعضها
ودلت على اشكال الباقي غيرها هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتسمى مواضع لانها
في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم تتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه
الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح
ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة
المعتادة مراد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له
لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان
بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا تلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ
كون ذلك الاطلاق ليس حقيقيا فالمجازي في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات
كقوله تعالى واسأل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات
كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون بحسب قوم قوم
ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت
الغرابة والوحشة في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها
محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي

تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي بعض النسخ بدل
المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تغفل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ
قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة
وليدل على ما اريد به ثم يستعمل هذا قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر
في المعاني ربما ادرك اشياء لم يدركها واضع لغته او يسنح له تركيب محتاج اليه لم يسنح لواضع لغته
فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه
لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس
والاستقراء **قوله** وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم
ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا هذا فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا
ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء
اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح مثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا
المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية
لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف
بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم
بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين
بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان هذه هي المواضع المعنوية
فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة
واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء اردى منه
لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدور

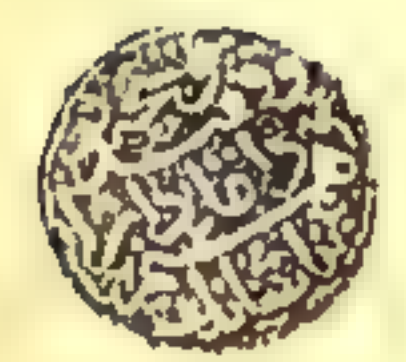
[illegible]

مثله في المعرفة والجهالة كما عرفوا الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو

او واسطة لان الاول يقتضي ان يكون الشي على نفسه بمرتبة واحدة والثاني يقتضي ان يكون له تقدم بمراتب
فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف
بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل الملكة
والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة ومن مراد الشيخ وتعريف دوري
بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون
فيكررون الشي في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات
والاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطاء قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة
من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم
فيقال لانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه
وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار
لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال
ما يكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في
الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما
فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في
حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي تقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشي وعن
عرض ذاتي له فيقع الشي مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة
كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة
تقعير يختص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب
الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما
انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فايدة فيه
لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف

قد يقع للمحدود في الحد صح

٧

لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وحينئذ
يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير
لا يكون الا للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شي لا يكون ذلك الشي له
ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجي بيانه ه
قوله وهذان المثالان قد بنا سببا بعضها سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف
فبعض ما سلف من تعريف الشي بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة من وقوع التكرار فيهما وذلك لان
تعريف الشي بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض
اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي تقدم معرفته على نفسها غير السهو
من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشي بما لا يعرف الا بالشي
هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القابل الكيفية ما بها تقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع
اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين ه وهم وتنبيه
وانه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد
منهما بالآخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه وبين ما لا يعلم الشي الا
به فان ما لا يعلم الشي الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشي مجهولا معلوما مع كون الشي معلوما وما لا يعلم
الشي الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الاب
وما الابن فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب
اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ما مناصب آخر من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد
آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شي يتبين بالابن ولا فيه حوالة ه
المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشي بالمساوي فيجب ان يعرف
كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين مستحصلا منه معا في العقل بحصول البيان
بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكر في حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه

من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة
ويولد من نطفته بسبب تشابههما من حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة
الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية ه
قوله ولا نلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب
الشفا فهذا هو الآن ما اردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف
التركيب الموجه نحو التصديق ه رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب
ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس
صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوخذ كل واحد
منهما في حد الآخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس بحل شك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات
ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم
نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي وكانه قال
الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا ه

النهج الثالث في التركيب الخبري ه اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون
على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب فيقبل عليه الصدق
والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق
والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتبيينا لمعناه من بين
ساير التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون مكتسبا في بعض المواضع
بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف وغيرها مما يجري مجراها عاريا عن
الالتباس فايراده في الاشارة الى تمييز ذلك الشيء انما يخصصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت
تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وهاهنا انما يحتاج الى تمييز صنف واحد من اصناف التركيبات
فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب

الذي

الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في
تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني
والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال لقائله صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي
بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان
لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد مصيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام
عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد
تفضلك به وكذلك في سايرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون
اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات
فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات
بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على
البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان يعلق بعضها ببعض بوجود نسبة
او لا وجود ما بينها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو
المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال
واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود
النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولنا عن خبريته المعينه
وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينه
فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فتصيرها
اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل
تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاح قوله
اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان
حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع

وما هو مثل الحيوان ههنا هو المسمى بالمحمولة وليس حرف سلب ما يعمه الحمل فيها اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمى بهما الشرطية اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيتين قوله وهو ما يكون التاليف فيه من خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزوين من شرطية ووجود تعلقهما بالمؤلف وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعانده الآخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولو لا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان تكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي الشك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحاله تلك الحال ليس من شرط موضوع القضيه ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل

في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعده والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة والايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا بقيد او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال او العناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا يستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزوي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة

اعنی الایجاب والسلب

مثل قولنا زید کاتب زید لیس بکاتب واذا کان موضوعها کلیاً ولم تبین کمیة هذا الحکم الکلیة والجزوئیة
بل اهمل فلم یدل علی انه عام لجمیع ما تحت الموضوع او غیر عام سمیت مهملة اما موجبة او سالبة مثل قولنا
الانسان فی خسر لیس الانسان فی خسر فان کان ادخال الالف واللام یوجب تعمیما وترکه وادخال التنوین
یوجب تخصیصا فلا مهمل فی لغة العرب ولیطلب ذلک فی لغة اخری واما التحقیق فی ذلک فلصناعة النحو ولا
نخلطها بغیرها واذا کان موضوعها کلیا وبین قدر الحکم فیه وکمیة موضوعه فان القضیة تسمی محصورة
فان کان بین ان الحکم عام سمیت القضیة کلیة وهی اما موجبة مثل قولنا کل انسان حیوان واما سالبة
مثل قولنا لیس ولا واحد من الناس بحجر جمیع ذلک ظاهر قوله وان کان انما بین الحکم فی البعض
ولم یتعرض للباقی او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزوئیة اما موجبة کقولنا بعض الناس کاتب فنقول الحکم
علی البعض لا ینافی الحکم علی الکل فان بعض الناس حیوان کما ان کلهم حیوان بل الحکم الکلی یصدق معه الجزوی
ولا ینعکس ولذلک کان الجزوی اعم صدقا من الکلی وقد یسبق الی بعض الاوهام ان تخصیص البعض بالحکم یدل
علی کون الباقی بخلافه والا فلا فایدة للتخصیص وذلک ظن لا تحبان نحکم علی امثاله انما الواجب ان نحکم علی
ما یدل الکلام علیه بالقطع دون ما یحتمله والحاصل ان صیغة المحصورة الجزئیة تدل علی الحکم الجزوی
بالقطع مع احتمال الکلی ان لم یتعرض للباقی ومع عدم احتماله ان تعرض وذکر ان الباقی بخلافه
قوله واما سالبة کقولنا لیس بعض الناس بکاتب فهو صیغة مطابقة للسلب الجزوی
محتملة لان یصدق معها السلب الکلی کما مر واما قولنا لیس کل انسان بکاتب فهو صیغة للسلب
عن الکل لا للسلب الکلی ولا للسلب الجزوی اعنی انه یدل علی سلب الکتابة عن جمیع الناس لا عن کل
واحد منهم ولا عن بعضهم ویحتمل ان یصدق معه اما السلب الکلی واما السلب الجزوی من غیر عکس
فالجزوی صادق معه دایما دون الکلی والحاصل ان هذه الصیغة تستلزم السلب الجزوی قطعا
ویحتمل معها السلب الکلی کما کانت الصیغة الاولی من غیر تفاوت وهذا معنی قوله فان نحواهما
واحد ولیسا یعمان فی السلب وفحوی الکلام هو ما یفهم عنه علی سبیل القطع سواء دل علیه بالوضع
او بالعقل قوله واعلم انه وان کان فی لغة العرب قد یدل بالالف واللام علی العموم

او لیس کل انسان کاتبا فان نحواهما واحد ولیسا یعمان فی السلب اما قولنا لیس بعض الناس کاتب

فانه قد یدل به علی تعیین الطبیعة فهناک لا یکون موقع الالف واللام هو موقع کل الا تری انک قد تقول
الانسان عام ونوع ولا تقول کل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاک ولا تقول کل انسان هو الضحاک
وقد یدل به علی جزوی جری ذکره او عرف حاله فتقول الرجل وتعنی به واحدا بعینه وتکون القضیة حینئذ
مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر یسمی سورا مثل کل وبعض ولا واحد ولا کل ولا بعض وما یجری هذا المجری
مثل طرا واجمعین ومثل هیچ بالفارسیة فی الکلی السالب قد ذکرنا ان المعانی الاصلیة التی سمیناها طبایع
فانها من حیث هی لیست بکلیة ولا جزوئیة ولا عامة ولا خاصة ولا کثیرة ولا واحدة وانما تصیر شیئا من ذلک
بانضیاف لاحق الیها یخصصها به فلا یخلو تلک الطبایع اما ان نحکم علیها من حیث هی او نحکم علیها مع لاحق
یقتضی تعمیم الحکم او تخصیصه او مع لاحق یجعلها واحدا شخصیا معینا ویحصل من الاول قضیة مهملة ومن الثانی
محصورة کلیة او جزوئیة ومن الثالث مخصوصة والالف واللام تدل بالاشتراک علی الاحوال الثلثة اما علی
العموم وتسمی لام الاستغراق فکما فی قولنا الانسان حیوان ای کل انسان وهی محصورة کلیة واما علی تعیین
الطبیعة فکما فی قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاک وهی مهملة واما علی التخصیص وتسمی
لام العهد وکما فی قولنا قال الشیخ وهی مخصوصة وباقی الفصل ظاهر اشارة الی حکم المهمل
واعلم ان المهمل لیس یوجب التعمیم لانه انما یذکر فیه طبیعة تصلح ان تؤخذ کلیة وتصلح ان تؤخذ جزوئیة
فاخذها الساذج بلا قرینة مما لا یوجب جعلها کلیة ولو کان ذلک یقتضی حملها بالکلیة والعموم لکانت
طبیعة الانسان تقتضی ان تکون عامة فما کان الشخص یکون انسانا لکنها لما کانت تصلح ان تؤخذ کلیة
وهناک تصدق جزئیة ایضا فان المحمول علی الکل محمول علی البعض وکذلک المسلوب وتصلح ان تؤخذ جزئیة
ففی الحالین یصدق الحکم بها جزویا فالمهملة فی قوة الجزئیة وکون القضیة جزئیة الصدق صریحا لا یمنع
ان یکون مع ذلک کلیة الصدق فلیس اذا حکم علی البعض بحکم وجب من ذلک ان یکون الباقی بالخلاف فالمهمل
وان کان صریحه فی قوة الجزوی فلا مانع ان یصدق کلیا الحکم فی المهملة علی الطبیعة المجردة المذکورة
وصیغة القضیة لا تدل بالوضع علی کلیة ولا علی جزئیة بل تحتمل کل واحد منهما ولا تخلو فی نفس الامر عنهما
کما مر فی السلب عن الکل لکن الکلیة منهما تستلزم الجزئیة من غیر عکس فالجزئیة صادقة فی کل حال والکلیة

للحکم

باقية على الاحتمال فاذن تحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام و الفاظ الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع

اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها ه والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر وذلك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرتها الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون لنا اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزوي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس دائما اما ان تكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر الجزوي السالب ه حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا تقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال لكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذا جزئيته ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثالها ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون

للحصر صح

عند العلم بانتفاء غيرها

اذا كان زيد حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزمه حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في الباقين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزوي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب

اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات لا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة البسائط اولا لانحلالها والحملية اما ان تكون من اجزاء بسيطين كقولنا الانسان مشاء او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مشاء او مستقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد ه قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح

اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدلها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان حرف تلك الامور

ان يُدلّ عليها بالفاظ مولّفة كالاقوال فلنضِف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مرّ في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يُدلّ عليها بالفاظ مفردة فلنُركِّب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التى تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صحّ ولا يصحّ بازاء صحّ ويصحّ في الافعال ويكون حُكم تلك المركبات حكم المفردات وهى التى تُسمّى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصّلة وبسيطة ولمّا استمرّ هذا القانون استُعمِل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضاً قوله

ونعنى بغير البصير الاعمى او معنى اعمّ منه ولمّا كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصّلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلى من اطلاقها على ما يقابل المحصّلة مطلقاً وكان غير البصير يدلّ على الاعمى عند الطايفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اىّ شىء كان عند الاخيرة واتّخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه كشىء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءاً من المحمول فان اثبتّ المجموع كان اثباتاً وان سلبته كان سلباً كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لمّا كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك هاهنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذا توخّى ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحقّ هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدلّ عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب الاصلى كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة يسمّى رابطة ه يشير الى تعبير ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبّر عنها تارة بصيغة اسم

الكلمات الوجودية
الافعال الناقصة

كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبّر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتباً ويحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مرّ ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها في القضايا الحاملة عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضى الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلاً اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التى تشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هنا موقع اسم جامد فلو كان بدلك قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلاً حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضاً من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذى يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل هاهنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلاً زيد ليس هو بصيراً فقد دخل النفى على الايجاب فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول وكانت القضية ايجاباً مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير وكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءاً من المحمول والقضية التى هكذا محمولها تسمّى معدولة ومتغيرة وغير محصلة اقول ان الرابطة اذا تعيّنت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدّمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تأخّرت جعلها الربط جزءاً من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلّل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الاداتين كما يقال في الاختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمّى معدولة اقول بعضهم يسمّون هذه القضية معدولة

منسوبة الى المعدول الذى الذى هو المفرد. قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك
كقولنا غير البصير لمّي لأن القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول ومن اما تقييد
بالموضوع وقد يقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول. قوله
فامّا ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط
او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعًا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي
بحسب لغة لغة. قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على
ما ليس بصير اى شى كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على
تفسير العدم بعدم شى في موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشى فذهب بعضهم الى ان الموضوع
المذكور هو موضوع شخصى والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات
وبعضهم الى انه موضوع نوعى او جنسى والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذى ليس من شان شخصه
ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعًا كالعقرب والخلد اللذين ليس
من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسيهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه
على احد هذه المعانى واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجماد
مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بيّن ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى
يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات. قوله وانما يلزم المنطقى ان يضع ان حرف
السلب اذا تاخر عن الرابطة مربوطا كيف كان في القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات
لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفى فيصح ايضا من غير الثابت
كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب. يريد بيان ما يلزم المنطقى في هذا الموضع وهو بيان الفرق
بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب وتاخره عنه
كما مر وقد اراد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب
بالرابطة على الموضوع سوا تاخر الحرف عن الرابطة كما فى لغة العرب او تقدم عليها كما فى لغة الفرس مثل

او كان هو

قولهم زيد نا بينا ست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون
شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت يصح
ان ينفى عنه كل شى ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حى ويصح ان يقال ليس بحى لانه ليس
موجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام
الثبوت غير خاص بشى منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سوآء كان
ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا فى الاجزا وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة
والاعتراضات التى اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة فى هذا البيان بل كانت
معارضات وحججا مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدى الى الاطناب ولا يقتضى
مزيد فائدة اعرضنا عنها. اشارة الى القضايا الشرطية ه اعلم ان المتصلات والمنفصلات
من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط. لما كانت الشرطيات مؤلفة
من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها فى كل شرطية
ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان تكون المنفصلة ايضا ذات جزءين
انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهى التى تكون من حمليتين او من متصلتين او من
منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهى التى تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة
ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى الترتيب
لاختلاف حال جزءيها بالطبع فيكون لنا تاليف المتصلة تسعة اوجه ولنا تاليف المنفصلة ستة اوجه
امثلة المتصلات فهى من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن
متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس
غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد
ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

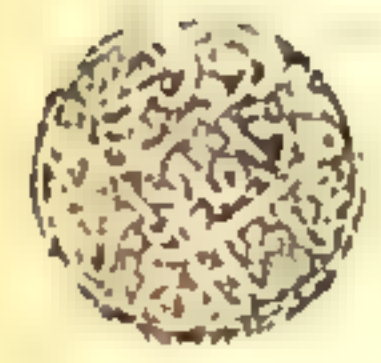
او ذهنيا

ومن عكسها كعكسه وقولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد
ومن عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما
الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد
اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت
الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما
زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا تكون الشمس علة النهار واما ان يكون كلما
اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد
اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون
العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد تكون شخصيات
ومحصورات موجبات وسوالب متالف بعضها من بعض وتتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات
مولفة بعد التاليف الاول متى تكون مولفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مولفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مولفة من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا
الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فاما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومن منفصلة
واذا قلت اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل معدوم فقد ركبت منفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما
فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وعليك ان تعد من نفسك ساير الاقسام اقتصر الشيخ
من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة
كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احدهما موجبة والاخرى سالبة
وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم
ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس طالعة

واما

واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان تكون منفصلة مولفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو
فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال
ولا تكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون
تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار
والحال لا تخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا تخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها
فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم
عينه الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشيء وملزوم نقيضه
لانها مولفة من طلوع الشمس او لا وجود النهار وليس لا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع
الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة
فان المقدم والتالي في المثال متساويان فيصدق الانفصال من اي جزء به اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما
اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشيء
ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع
اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو
انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي
اوردها الشارح مولفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الفاضل
الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة
تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة
اليه تتبعها وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة
من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية تلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم
ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي

وهي التي أوردها الفاضل الشارح ولا أنها منفصلة حقيقية بحسب الصورة تبين ذلك إذا جعل
اللازم في المثال الأعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في إيراد أحد اللازمين دون الآخر
والمثال الثاني قوله إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن لا يكون إن كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ وإما أن يكون أيضاً وهو من سهو الناسخين
قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بإما أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام
الثلاثة بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة إلى الشيء ونقيضه فإن
النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل أحد المتناقضين أو كليهما مساويا
في الدلالة فتحتفي المناقضة فيهما كما يقال العدد إما زوج وإما فرد قوله فربما كان الانفصال
إلى جزوين وربما كان إلى أكثر وربما كان غير داخل في الحصر أما ما ينفصل إلى جزوين فقد مر ذكره وأما
ما ينفصل إلى أكثر فهو بأن يورد بدل الأجزاء ما تنفصل الأجزاء إليه من أجزاء الأجزاء كقولنا كل عدد إما
تام وإما زائد وإما ناقص وهو يتشعب من قولنا إنه إما تام وإما غير تام وغير التام إما زائد وإما ناقص
وكذلك إذا انفصل سائر الأجزاء إلى أجزاء أخر وتبلغ الأقسام ما بلغت وتكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع
والخلو ويكون أصل الانشعاب في الكل القسمة إلى النقيضين قال الفاضل الشارح
واعلم أن الذي يكون أجزاء الانفصال فيه أربعة أو خمسة ومع ذلك يكون محصوراً فهو غير موجود وأنا أقول
ليس لهذا عندي وجه فإن الأشكال محصورة في أربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت إلى
من شرحه سقيمة وليستكشف من سائر النسخ وأما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات
المسطحة إما مثلث أو مربع أو مخمس وكذلك إلى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية مثل التي
يراد فيها بإما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الأقسام مثل قولك في جواب من يقول إن هذا الشيء
حيوان شجر إنه إما أن يكون حيواناً وإما أن يكون شجراً وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بإما
منع الخلو وإن كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقي
وإيراد لازمه إذا لم يكن مساوياً له مثل قولهم إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق أي وإما أن لا يكون

في البحر ويلزمه أن لا يغرق وأما المثال الأول فقد كان المورد فيه ما إنما يكون مع النقيض ليس ما يلزم النقيض
وكان منع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع إذا حذف أحد قسمي الانفصال الحقيقي وأورد بدله
ما لا يساويه بل يكون إما أخص منه أو أعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده أو للخلو وحده
أما الأول فلأن الشيء لو اجتمع مع ما هو أخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فإن ما هو أخص
من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل أن يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو أخص منه احتمل أن يرتفعا
معاً وأما الثاني فلأن الشيء لو ارتفع مع ما هو أعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فإن النقيض أيضاً
يرتفع بارتفاع ما هو أعم منه ولما احتمل أن يصدق ما هو أعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل
اجتماعهما معاً ومثال الأول أن نقول هذا الشيء إما حيوان أو ليس بحيوان والشجر أخص من اللاحيوان فنورده
بدله أو نقول هذا الشيء إما شجر أو ليس بشجر والحيوان أخص من اللاشجر فنورده بدله يحصل منهما قولنا
هذا الشيء إما حيوان وإما شجر مانعاً للجمع دون الخلو لأنه لا يكون شيء واحد حيواناً وشجراً معاً ويمكن أن يكون
غيرهما كالجبل وحينئذ يكون تقابلاً وربما يدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا يجب معه ويلزمه لأن
الخاص يمكن أن يكون مع العام ويستلزمه لا يجب أن يكون معه أو يلزمه ومثال الثاني
أن نقول زيد إما في البحر أو ليس فيه ولم يغرق أعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله أو نقول زيد
إما غرق أو لم يغرق وفي البحر أعم من قولنا غرق فنورده بدله يحصل منهما قولنا زيد إما في البحر وإما لم يغرق
مانعاً للخلو دون الجمع لأنه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن أن يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ
يكون قد أوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فإن العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم أن استعمال
الحقيقي أكثر من أن يحصى وأما الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معاً وذلك
بأن يرد عليه قوله إما بترديد الصدق فيهما فيقال هو إما شجر أو حجر أي إما هذا صادق أو ذاك
وإما بترديد الكذب فيهما فيقال إما أن لا يكون شجراً وإما أن لا يكون حجراً أي إما هذا كاذب أو ذاك
ويكون الأول بانفراده مانعاً للجمع والثاني مانعاً للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع
الوصفين في ذلك الشيء وينضاف إلى ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة

حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد تتالف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج
واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دايم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين
كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدايم الوجود واما ليس بممكن الوجود
وهذا الشي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم بمتساوين
او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما
من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتالف عن موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتالف
منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون
لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله
وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه ههنا كفاية يريد به المواضع التي تستعمل فيها حروف
العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله تقول رايت اما زيدا واما عمرا حين تشك في رويتهما وتقول العالم
اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا ما يتعلق باللغة قوله
ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع
والتالي كالمحمول هذا شان كلي لما يتعلق بالمتصلات ومن الاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك
واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شا الله وفي بعض النسخ
امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس
لا تعلق به لعدم امتياز اجزايه بالطبع اشارة الى هيات تلحق القضايا وتجعل لها
احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق الهيات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان
نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيات دون الادوات قوله انه قد يزاد
في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك
زيادة في المعنى لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا
بالموضوع وكذلك قد تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول

لان الموجبة لا تستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من سالبتين

والعكس ص

مساو للموضوع وكذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضحاك فيدل
على سلب الدلالة الاولى في الايجابين المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة
وقد يكون مساويا له كالخواص المساوية والفصول وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظة
انما اذا دخلت في القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل الحمل مساويا او خاصا
بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي ولا انها تلك فاثبت العموم قوله وتقول ايضا
ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس
تقتضي الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق يريد ان
هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة
كما بين الضاحك والناطق قوله وتقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار دايما كانت
الشمس طالعة وهذا يقتضي ايجاب الاتصال ودلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي
دايما اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع
لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ليس يكون النهار الا والشمس طالعة يريد به كلما كان
النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في المحمول يريد ان القضية بهاتين الادايين
تصير محصورة كلية قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس طالعة وهو
قريب من ذلك هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد
وتكون في قوة الشرطيات ومعناها ما لا يكون النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي
من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا
اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا تغير اجزاوه ما
قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون
هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع
اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة

كالفصول والخواص المساوية

مثلا لا يكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها
فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك
لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا
وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد
معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا **اشارة** الى شرائط القضايا يجب
ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو الاب فليراع لمن وكذلك الوقت
والمكان كما الشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة
والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني
مما يوقع غلطا كثيرا يذكر في هذا الفصل قوانين تحصل معاني القضايا بالاعتبارات ورعاية امثالها
وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات
هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء
فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك
متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب
التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى ٥ **النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها**
اشارة الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح
الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية
الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب
والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر
في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس
ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه
يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه

ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة
ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات
المختلطة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي
المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها **قوله** سواء كانت موجبة او سالبة
من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان
حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب
او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم كالحجر مثل قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي
هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان
والامتناع وهو ظاهر **قوله** ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق عليها في الايجاب
والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها اقول ويعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان
بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء تقول الانسان حيوان
او تقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب
وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين ان صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب
هذه الالفاظ الثلثة ان صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب
فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق
عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك
النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها
سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية
هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان
العام المتناولة للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر
شيئا متناولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة

فی نفس الامر التی هی المادة وبین ما یفهم ویتصور منها بحسب ما تعطیه العبارة من القضیة الذی هو الجهة م

اشارة الی جهات القضایا والفرق بین المطلقة والضروریة . کل قضیة فاما مطلقة عامة الاطلاق وهی التی بین فیها حکم من غیر بیان ضرورته او دوامه او غیر ذلک من کونه حینا من الاحیان او علی سبیل الامکان

الاطلاق فی القضیة یقابل التوجیه تقابل العدم للملکة وقد تعد المطلقة فی الموجهات کما تعد السالبة فی الحملیات فالمطلقة هی التی بین فیها حکم ایجابی او سلبی فقط من غیر بیان شیء آخر من ضرورة او دوام او ما یقابلهما والامکان یقابل الضرورة والکون فی بعض الاوقات یقابل الدوام اذا اعتبر التوقیت فالقسمة باعتبار الضرورة هی ضرورة الایجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الایجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام یشملان الاول والثانی من الاقسام لانهما یشترکان فیهما ویفترقان بالایجاب والسلب ویعم الثالث مقابلاهما وقول الشیخ المطلقة العامة هی التی بین فیها حکم من غیر بیان ضرورة او امکان او دوام او لادوام یوهم انها تعم الاربعة ولیس کذلک فانها من حیث بین فیها حکم انما تتناول ما یکون مشتملا علی حکم قد حصل بالفعل ولا یتناول ما یکون مشتملا علی حکم لم یحصل الا بالقوة فهی لا تعم الممکنة من حیث هی ممکنة وانما ذکر الشیخ ههنا جمیع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حیث الاعتبار وان لم یدخل جمیعها تحتها من حیث العموم . قوله . واما ان یکون قد بین شیء من ذلک اما ضرورة واما دوام من غیر ضرورة واما وجود من غیر دوام وضرورة . هذه الامور التی یمکن ان تتقید بها القضیة التی بین فیها حکم والمطلقة العامة انما تتناولها جمیعا من حیث العموم ولم یذکر الامکان معها لانه ینافی ما بین الحکم فیها حاصلا بالفعل فهو مغایر للاطلاق من حیث العموم والاعتبار جمیعا والضرورة اخص من الدوام لان کل ضروری دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ینعکس اذ من المحتمل ان یدوم شیء اتفاقا من غیر ضرورة فلذلک لما ذکر الضرورة ذکر بعدها الدوام وقیده باللاضرورة لئلا تتکرر الضرورة وسمی الخالی عنهما بالوجود فانه لا یبقی بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروری واما غیر ضروری وغیر الضروری اما دائم واما غیر دائم . قوله . والضرورة قد تکون علی الاطلاق وقد تکون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعنی بها ان الانسان لم یزل ولا یزال جسما

ناطقا فان هذا کاذب علی کل شخص انسانی بل نعنی به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وکذلک الحال فی کل سلب یشبه هذا الایجاب واما دوام کون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا کل متحرک متغیر ولیس معناه علی الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرک متحرکا وفرق بین هذا وبین الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فیه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرک فان المتحرک له ذات وجوهر یلحقها انه متحرک وغیر متحرک ولیس الانسان والسواد کذلک او شرط محمول او وقت معین کالکسوف او غیر معین کالتنفس . لما فرغ من بیان الاطلاق وما یقابله شرع فی بیان اقسام الضرورة فقسمها الی مطلقة ومشروطة والمطلقة هی التی یکون الحکم فیها لم یزل ولا یزال من غیر استثناء او شرط وانما فسر الضرورة بالدوام لکونه من لوازمها کما مر ثم قسم المشروطة الی ما یکون الحکم فیها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التی وضعت معه واما بدوام کون المحمول محمولا وهذه الثلثة هی المشروطة بما تشتمل علیه القضیة واما بحسب وقت معین واما بحسب وقت غیر معین وهذان مشروطان بما یخرج عن القضیة فکانه قال والشرط اما داخل فی القضیة واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه لیس له ذات یباین ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعینه او لا بعینه فجمیع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام فی جانبی الایجاب والسلب واحد غیر مختلف الا فی شرط المحمول فانک اذا قلت زید لیس بکاتب ما دام کاتبا لم یصح بل انما یصح اذا قلت ما دام لیس بکاتب وحینئذ صیرت السلب جزء من المحمول وکانت القضیة موجبة لا سالبة والفاظ الکتاب ظاهرة والموضوع قد یتعری عن الوصف کالانسان وقد یقارنه کالمتحرک والمحمول الذی یحمل بشرط الوصف ضرورة یحتمل ان یکون ضروریا ما دام الذات موجودة ویحتمل ان لا یکون ضروریا فی بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فایدة فی افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا یشمل الضروری بشرط الذات وان قید باللاضرورة الذاتیة اختص بالقسم الثانی وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها قضیة فعلیة ابدا فانک اذا

اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضرورات
متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة
ان تعلم ان القضية خالية عن ساير الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول
وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك
الاخص والاعم او اشتراك الخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وما تشتركان
فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية ه الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات يقع على ما يكون
للذات وجود دايما وعلى ما لا يكون للذات وجود دايما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان
كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان
الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط
الاول ان لم تتقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما
تشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات
فالاخص هو المطلقة التي تدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها
وان تقيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك
الخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها
وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى التقديرين جميعا فما
تشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي
تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة
وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى
قوله واما ساير ما فيه شرط الضرورة والذي هو دايم من غير ضرورة فهو اصناف
المطلق الغير الضروري ه يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط
وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين

وبشرط الوقت غير المعين فهي مع الدايم الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان
هذه الضرورات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري
الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق
اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول
ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية
اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة
والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل او بالقوة
وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة
هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من
الاعتبارين ولاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس
وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه
حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دايم غير ضروري فمثل ان يتفق
لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحيحة ما دام موجودا ولم تكن تجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق
ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري ه الجمهور من المنطقيين لا يفرقون
بين الضروري والدايم لان كل دايم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان
يدوم متناولا لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو
دايم فالضروري والدايم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما يمثل به الشيخ
في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم
انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما
لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث
معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد

في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جايز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له
اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين من الكسوف
او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه هولاء لما ظهر لهم ان الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما
قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسماء هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير
الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة
اذا اشتملت على الدايمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها و ينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع
على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب يحمل عليه هذا الامكان واما
ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء
صدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون
وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان
وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما ممتنعة واما واجبة وكان بحسب
هذا المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الامكان في وضع
اوّلا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع
على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب
ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل
واحد من ضروريي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه
وكان الاول امكانا عاميا او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا

العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب
الا يقوله ما يلازم سلب ضرورة هو

بالا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى ملازمه وذلك لتغاير مفهوميهما
واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه
وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد
ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده
ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون فقابل ضرورة
السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون فقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما
لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب
الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له
ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان
واقعا على ساير الضرورات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص
من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير
للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه
استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو
احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له اولا وجودها
والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة لكنها توصف
بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص
من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم مما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان
احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال
له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه
وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير جميع المعاني بالاشتراك فلذلك

قال كانه اخص قوله فتكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة .. انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لجواز تساركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن و يفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب وسلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها انكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما تعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك .. بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا الان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعدما اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم فان لم يضر ضرورة العدم فلا يضر ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول وشرائط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان

كيف والوجود يخرج عن الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني

والمو

والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال ه المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يخل الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يخل الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار ولا يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب ضروريا .. وهذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام ومن الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط .. القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها تبين نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان تكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متأخرا عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان تكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان تكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل

قوله

غير سالبة الوجود بلا دوام

تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معاً فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجي ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام الايجاب

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات

اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجسم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفاً بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق : تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية والسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة عليها اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والآخر جزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها

والكلي مقوم للجزويات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزويات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشي الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا نشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك ذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء توصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي بيناه اعني الدوام واللادوام موجهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما تختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشي موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما اعم من حيث : يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهناه : يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم : وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة

الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب
بالضرورة وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلاً ح فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام
موصوفاً بانه ح بل اعم من ذلك ∴ يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا
قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حالة كونه كاتباً او حالة كونه غير كاتب
قوله ومثل ان نقول كل ح ب دائماً حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ح على البيان الذي ذكرناه
يوجد له ب دائماً ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل مادة
او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري موجوداً دائماً في كل واحد واحد ومسلوباً دائماً عن كل
واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على
المنطقي ان يقضي فيه بشيء ∴ يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان القدماء في
الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان تكون صادقة فقد
ينظر ايضاً فيما لا يكون الا كاذباً ∴ يريد ان المنطقي اذا طلب نحو الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق
والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحو ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول
كل واحد مما يقال له ح على البيان المذكور فانه يقال له ح على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود
الذات بل وقتاً ما بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولاً له ح وهو مما لا يدوم مثل
قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ∴ البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولاً له
ح وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائماً ما دام الموضوع موصوفاً بما وضع معه وغير دائم ما دام
الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول
مشروطاً والثاني عرفياً وسمى المتناول منهما للضرورة او الدائم بحسب الذات عاماً وغير المتناول لهما خاصاً
ولم نفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ
لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوفية وقتاً بعينه او بغير عينه
يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل

فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ح على البيان
المذكور فانه يمكن ان يوصف بـ ب الامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ح ب
بالوجود وغيره وجهاً آخر وهو ان معناه كل ح مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب في وقت وجوده
هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ح بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون
ما هو عند العقل وحده ح او ما سيكون ح في المستقبل مما يمكن ان يكون ح داخلاً فيه وهو المذهب الذي
ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقاً فقد ارادوا انه موصوف بـ ب في وقت
وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ح وقتاً ما هو بعض ما هو
ح لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تتبين في ابواب القياسات يطول شرحها قوله وحينئذ
يكون قولنا كل ح ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ح ب مثلاً بالامكان الاخص
فمعناه كل ح في اي وقت من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون ∴ وهذا مذهب آخر تابع
من المذهب الاول وهو القول بان كل ح ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان المختص
بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتهما
كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق
والامكان كيفية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله وحري بنا ان نراعي هذا
الاعتبار ايضاً وان كان الاول هو المناسب ∴ يريد انه ينبغي ان يبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض
صادقاً وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر
بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار
ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب
من الاطلاق ان يكون السلب بحيث يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور
تناولاً غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ح ينفى عنه ب من غير

مادام وقت النفي وحاله * يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت
موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا
ما يقابلهما على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد
واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات
التي نعرفها تدخلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت لحصر السالب الكلي لفظا
يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى
ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب مادام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد
واحد من الموصوفات ج مادامت موصوفة له الا ان لا توضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ
ج ب نيست وهذا الاستعمال يجعل الضروري ضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في
الموضوع * اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم
هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم
واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان اللادائم
اعم من الضروري وذلك لانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص
وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله
وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة
يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح
ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام
والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف بمقتضيه
في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه
الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو
ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب

الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري ودائم هذا الكلام
يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة
على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة ليحتمل ارتداد الى
الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد
به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما
ولذلك قال هو مما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الحكمين
والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا
بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة
فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا القياس
ناقض في الامكان اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيرهما عنهما في الدلالة وان كان
بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع
والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق
ضرورة السلب بكل واحد بعرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد
بعرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد بعرض
تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يعرض والحاصل ان الاصل يساوي ولا ليتهما في جميع
المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق
يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة
لا تعقل الا مع الدوام * اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة
لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض
النسخ هاهنا زيادة وهي فصل آخر وهذا تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة
والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا

اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول
وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التي
لا نهاية لها صدق حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو البياض او شيء آخر بالاطلاق وقبله كان ممكنا ولا يصدق
هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاصي يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة
لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان
كل حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل المحمول ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت
ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس رحمه الله والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو
ج مثلا بالفعل مما في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب التابع منه كما مر
ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق
ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان
اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزوية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها
في هذا الفصل امثلة الاول هو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا
فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان
بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني
وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض
عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا للاختلاف
وفي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي
في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض
الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال
الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل
حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل وان الحيوان الموجود في هذا الوقت

الجهة صح

يكون

يكون في هذه الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب السور ضروريا اي في سائر الازمنة فهو انسان
الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته
ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب **اشارة الى تحقيق الجزئين في الجهات** واذ
تعرف حال الجزئين من الكليتين وتقيسهما عليهما وذلك ظاهر **قوله** فقولنا بعض ج ب يصدق ولو
كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت ما لا غير ولذلك نعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك
في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق
عموم كل عدد في كل وقت هو يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب
الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على كل بعض لا يوهم ذلك بالاتفاق لان الابعاض متساوية في هذا
الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا
والشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك في جانب
السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمتنع ذلك صدق قولنا بعض
ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك
اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا او بعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري
يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك
الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة**
الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام
الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان
العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها
مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا ملازمات مساوية لهما من باقي الضرورة بل لهما
لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة
يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب

ان يكونَ بالضرورة يكون بل ربّما كان ممكنًا ايضًا ان لا يكونَ وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضًا من غير انعكاس ايضًا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص والاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ❊ الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم من غير عكس فالمتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب ———— وما يقابله

بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون ———— ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون

ممتنع ان لا يكون ———— لا يمتنع ان لا يكون

طبقة الامتناع ———— وما يقابله

بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون ———— ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون

ممتنع ان يكون ———— لا يمتنع ان يكون

طبقة الامكان الخاص ———— وما يقابله

ممكن ان يكون ———— لا يمكن ان يكون

ممكن ان لا يكون ———— لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه والسوال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب لو كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب اذن ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن

ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس ممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعًا لان ما ليس ممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهو كما ترى مع تنبيههم لهذا الشك وتوقيفهم ان يا ثبتهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه لذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا فيظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما مهدنا سبيله السوال الذي ذكر مما استعظمه قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال الحد الممكنين اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون المطلقة العامة ❊ الضرورية المطلقة ❊ والمشروطة بالذات اللادائمة ❊ والضرورة الدائمة الشاملة لهما ❊ والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام ❊ وعلى الوجه الخاص ❊ والمشروطة بالمحمول ❊ والتي بحسب وقت معين ❊ والتي بحسب وقت غير معين ❊ الدائمة المحتملة للضرورة والدائمة اللاضرورية ❊ المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام ❊ الممكنة العامة ❊ والخاصة ❊ والتي هي اخص منهما ❊ والاستقبالية ❊ المطلقة بحسب السور ❊ والضرورية بحسبه ❊ والممكنة بحسبه ❊ المطلقة العرفية على الوجه العام ❊ وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس

في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض ❊ اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والآخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم ❊ اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب او السلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه

او بغير عينه صادقًا والاخر كاذبًا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض
الممكنات عند جمهور القوم . اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون
لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء
آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منهما هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات
هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون
اختلافات من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه
الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلًا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضًا قد يقع على وجه
لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان
هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معًا وربما يكذبان معًا والثاني قد يقع على
وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه
والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي
الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد
فانهما اقتسما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق
والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما
الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودًا كان او عدمًا ويكون
الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير
متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر أهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس
الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها
الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي
فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه

او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض
الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه قوله فانما يكون التقابل في السلب
والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق
فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه ان
مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف
عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان نراعي في كل واحدة من القضيتين ما نراعيه في الاخرى
حتى تكون اجزاء القضية في كل واحد منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى
المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان
والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف . يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض
التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات
ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولًا معنى التقابل وثانيًا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان
بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان نراعي في كل واحدة من القضيتين ما نراعيه
في الاخرى حتى تكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة
اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد
في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي
الجزء والكل وفي القوة او الفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك
مما عددناه . يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف
في كل واحد منها تقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع
الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر
اي مع السواد والليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي بشرته

وليس باسود اى في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد
اب اى لعمرو وليس باب اى لبكر و في القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اى بالقوة
وليس بقاطع اى بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اى في الدار وليس بجالس اى في السوق
وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اى الآن وليس بموجود اى وقتا آخر راجع الى المحمول
واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ يتعلق اما بالموضوع وحده
او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع
وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم
نفسه من غير تخصيص باحد جزويه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اى
ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزوا من الشمس
التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه
فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفف الثوب مع البرودة
غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزوا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تمثل به من الاسود
مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا
مسهل اى ببلادنا وليس بمسهل اى ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزوا من السقمونيا ولا
من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تعلق بالحكم غير اعتبارها
من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار
اجزاء القضية **قوله** فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان
في الكمية اعني في الكلية والجزوية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن
ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل
انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا معا مثل الجزويتين في مادة الامكان
ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم و

بعد الشرائط المذكورة بان تكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزوية :: يريد ان يبين ان المحصورات
المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو
الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزويتين في مادة الامكان وقد تكذبان
معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف تلك الشرائط وان كانتا مقتسمتا للصدق والكذب في مواد اخر
كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع **قوله**
ثم تلك الشرائط قد تخرج فيما تراعى له جهة الى شرائط تحققها :: يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط
اخرى تزيد على هذه التسعة على ما نحققها **قوله** فلتكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر
في مواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الانسان بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض
الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة
وان كان الصادق في الواجب غير ما في الآخرين ولتكن ايضا السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا
قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان وهو ان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر
ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك
الصادق والكاذب في كل مادة :: يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد امثلتها
وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان
والكاذب ما يقابلها **قوله** والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت
العادة بان يوضع لها لوح هكذا فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا
متضادتين لجواز اجتماعهما
على الكذب دون الصدق
وهو في مادة الامكان
وان كانتا جزوتين

موجبة كلية	متضادتان	سالبة كلية
كل ج ب	متناقضتان	لا شيء من ج ب
متداخلتان		متداخلتان
موجبة جزوية	داخلتان تحت التضاد	سالبة جزوية
بعض ج ب		ليس بعض ج ب

سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين ولما يجوز ان تجتمعا على الصدق دون الكذب

كما في تلك المادة بعينها ومتفقتيا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطول تمتينا منتد اخليين
لدخول احدهما في الآخر ومختلفتاهما معادهما المتناظرتان سميتا متنا قضتين لامتناع اجتماعهما على
الصدق او الكذب في شيء من المواد **اشارة** الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق
نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد افتوا على سبيل التحريف وقلة التامل للمطلقة نقيضا من المطلقات
ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال
الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت
اي اريد اثبات ب لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب
ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب
ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد
اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد وعن البعض اذا لم يكن في كل وقت منه
نعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تخص
بذوات الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المخالفة في الكيف والكم عامة كانت
او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد العناد امتناعا عن الجمع على الصدق
قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها
بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم
قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج دائما ليس ب ونقيض
قولنا لا شيء من ج ب الذي بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت
تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب حسب
التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما هو ب لما ابطل قولهم
حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية

تنبيه

بهذا الاطلاق

وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب
ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول
والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابل للايجابية
هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابل للمطلقة العامة هي الدائمة
المخالفة في الكيف ولا يجوز ان تكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة
دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة
مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل
وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق
بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما
في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب
حسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية
من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة
واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف
فاذن ليستا متطابقتين في الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة يناقض
المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجي بيانه **قوله** واما المطلقة
التي هي اخص وهي التي خصصناها باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر
فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري
الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا
الى ما خليا عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما
ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما

اما دائم موافق واما دائم مخالف

مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا بالواجب
ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن
قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس اما بالوجود كل ج ب
اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دايما بعض
ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادايم والاول
ليس نقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين
ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في تقايض الحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما
قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل له
ما يفهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ب ينفي عنه ب
وقتا ما لا دايما فانما يقابله ان يكون نفي دايما او اثبات دايما ولا يحتمله قضية لا قسمة فيها
مقابلة او يعسر وجودها اي لا يوجد قضية تشتمل على الدايمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب
والايجاب لانهما لا يتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدايمتين المختلفتين
فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة ج ا اللادوام قوله ونقيض
بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليس
بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما ب واما دايما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دايما
اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دايما والثاني
ان يكون سلبه عن كل ج دايما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دايمتين
قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء
من ج ب هو معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة
كل ج ب ولا يصدق معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق
السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب

بل الوجودي لا العام

الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا من اقوى
حين بالك والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا
ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كان الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب
او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد
فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم المعتاد في العبارة
عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل
زمان له ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج ما بالضرورة او غير الضرورة وفي
ذلك الوقت لا موصف بت كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي
الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقايض بعض
المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك
محلا تتمسك بحيلتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دايما بدوام وصف
الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف
في العموم فانه يشمل الضرورتين والدايم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادايم
بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع
بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب
بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دايما بحسبه ايجابا او سلبا
وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما
يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دايما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة
العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لا دايما
بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان

الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام مهنا بحسب وصف الموضوع فينبغى ان يكون الاطلاق
العام ايضاً بحسبه لوجوب اتحاد الشرط فى طرفى النقيض كما مرّ وهذا الاطلاق يشمل الدوام
المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخصّ من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفى
اللادايم المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفى اى انا
وهمنا قد لحقه شرط ما هو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق
وجودى بهذا الشرط :. قد ذكرنا ان محصلى اهل هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رأيين
احدهما انه يشمل الضرورى كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشمله كما ذهب
اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبيّن ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه
الذى ذهب اليه مهنا حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفى
يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا
فالمطلق العام العرفى يوافق الراى الاول والخاص وهو العرفى الوجودى يوافق الاسكندرى
قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات
فهو ب وقد عرفت هذا يعنى ليس اذا صدق العرفى يعنى العرفى العام يجب ان يصدق الضرورى
الذاتى بل قد يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى وذلك حين كونه وجوديا فالعرفى الوجودى
مطلق غير ضرورى كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض فى جنسه ونقيضه هو نقيض العرفى
العام مضافا الى الضرورى الذاتى الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلتهم
واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين
لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه
لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الاول على ما ذهبنا اليه مهنا فى جميع المواضع
فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجرى
مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفى وكذلك فى الاستعمالات فان فى التعليم الاول قد استعملت

اصدق كل ج ب ما دام ج لا دائما يصدق
لا شى من ج ب بالفعل والا لم يصدق
شى من ج ب فى بعض الاوقات كونه ج لصدق
ثبوت ب لج فى جميع اوقات
ج فظهر ان المطلقة بحسب الذات اعم
من المطلقة بحسب الوصف العرفية المذكورة

المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا
كل ج ب انما نقصد فيه قصد زمان بعينه :. هذا هو الحيلة الثانية لان نجعل المطلقات
بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه فى زمان بعينه من الماضى او الحال
كما ذهب اليه قوم فى تفسير المطلق وقد ذكرنا قوله لا يعم كل الحادث بل كل ما هو ج موجودا
فى ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شى من ج ب اى من جميعات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا
اذا حفظنا فى الجزئيين ذلك الزمان بعينه بعد ساير ما يجب ان يحفظ مما حفظناه سهل صح التناقض
اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضى جزوية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار
لان الحكم على جيمات زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب فى ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان
على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك
الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم فى بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع
واللاوقوع معا فى ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود فى نهار هذه الجمعة
فهو صايم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا
كل انسان موجود فى نهار هذه الجمعة فهو مصلّى فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصلّى
فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين فى بعض اجزائه غير مصلين فى بعض الاخر فيصدق الحكمان معا
كما ذكرنا فى المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم قوله وقد تضى بهذا قوم
لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن
مراعاة شرايط لما اغنا ولنرجع فى تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء :. يريد ان هذا مذهب قوم
فى تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على
مذهبهم فى جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا
لا واحد من الكتاب الموجودين فى هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا
لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون

في هذا الزمان من تلك الف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضًا
مطلقه اذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثه عندهم فظهر
ان مذهبهم لا يستمر وبانيتهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في
العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات
في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقه بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد
في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزويا لتعلقه ببعض
ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل
ما يقال عليه كانت القضية مطلقه وقتية صادقه على الضرورة الوقتية وعلى غيرها وحينئذ
يكون المتناقضان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضه نقيضان متحدي الجهة
غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا اشارة الى تناقض
سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب
الحيلة الاولى وتقرب منها فليعرف من ذلك قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة
المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة
اللاضرورية هو تلك ايضًا مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقه التي بحسب
الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية
كان نقيضها تلك ايضًا مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدايمه كنقيض العرفية
الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله
ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب
اي بل ممكن بالامكان العام دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان
في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب
اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب

يقابله

يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس
بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان الاعم وهذا
الامكان لا يلزم سالبه موجبه ولا موجبه سالبه واحفظ ذلك ولا تنسه فيه سهو الاكثر
وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون
كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك سائر الاقسام
على القياس الذي استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس
ممكنا ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون في ذلك الكثير من لزومه انه واجب
بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب
بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شيء من ج ب فكان هذا القايل يقول بل واجب
ان يكون شيء من ج ب او ممتنع فكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس
بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني في الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون
نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن
ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان
يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما بالضرورة ان يكون او بالضرورة ان
لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب
اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال
التناقض في ذوات الجهة وتخلى عما يقولون الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب
وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان
الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك
وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصه يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جميعها
في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات

وتمم خ

بالمعصل في الفاظه ظاهـــرة الاان في قوله في اخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض

د ت سا نقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض د ت اى بالضرورة يكون كل د ب او بالضرورة لا شى

من د ب فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض د ب وباقيه ليس ب او يقال

بالاجمال بالضرورة كل د هو ا ما ب او ما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب

الدوام اشـارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا

والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق او الكذب بحاله هذا رسم للعكس المستوى

الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس

المستوى مطلقا واشتباه المحمول بجزوه في المثال المشهود وهو قولنا لا شى من الحايط في الوتد

الذى لا ينعكس الى قولنا لا شى من الوتد في الحايط وما يجرى مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذى

زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته

محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط

حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس

لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغى ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه

بل المراد ان الاصل ينبغى ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اى يكون وضع الاصل مستلزما

لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق

لازمه لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثنا نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد

الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان

صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد

رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد

الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين

انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بشى من الحيل التى قيلت فانه يمكن ان يسلب

الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شى من الضحاكين

فربما كان شى من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شى لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك

الشى عنه يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب

الحيلتين المذكورتين و بين ذلك بان الشى الذى له خاصة مفارقة قد ينسلب عنه بالاطلاق و يمتنع

سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل

الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فايدة في التخصيص

بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة

الذى هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق

في المتضادين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التى يحتجون بها الا يلزم الا

ان تؤخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هى فهى انا اذا قلنا ليس

ولا شى من ب ج فيلزم ان يصدق ليس ولا شى من ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا

وليكن د بعينها ج و ب معا فيكون شى مما هو ج هو ب وذلك الشى هو د المفروض لا ان العكس

الجزوى الموجب او جبنا ما لم نعلم بعد انعكاس الجزوى الموجب وقد كنا قلنا لا شى مما هو ج ب

هذا محال هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها

مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزوية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك

دور وثانيا بانها بينت الذى تبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى

بدلها على ما سياتى ذكرها واجابه من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة

الجزوية بل انما يبين بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزوية وكان

ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان

سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس

بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى

بيان اورده هناك وقيل على الافتراض انه مبنى على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو
ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض
فالصورة ليست بقياس فضلاً عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشئ الذى يوصف ب نعينه
فى ذهننا ونسميه د فهو الذى حمل عليه ج ولزم منه ان يكون الشئ الذى يحمل عليه ج يوصف ب
فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرف ما فى موضوع ومحمول بالفرض والتسمية
والقياس يستدعى حدا مغايرا لهما وتسمية الشئ لا تصيره شيئين فهذا حال هذه الحجة
والشيخ بين انها لا تنتج فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج فى بيان انعكاس المطلقات
بحسب احدى الجبليين **قوله** واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب
مطلقا لا بحسب مادة العبارة فقط وقد علمت انهما فى المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك
بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم يشير الى عدم انتاجها
هنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شئ من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان
على الصدق فما قيل له انه محال فى تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن وتمثل بالانسان والضحاك حين يقال
كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها تنعكس على قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو
ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على
الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم
الفاضل ابو نصر الفارابى قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب وقوله لا شئ من ج ب
الاصل الذى نريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه
لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتمله
على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ
يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نايم مستيقظ مطلقا ونقول لا شئ من
المستيقظ بنايم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شئ من النايم بنايم وهو حق

فهذا التاليف يفيد فى هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة الكلية
تنتج سالبة وصفية فى الشكل الاول **قوله** واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس
على نقيضها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول فقولنا لا شئ من ج ب ما دام
ج ولكن عرفيا عاما تنعكس الى قولنا لا شئ من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب
وقد كان لا شئ من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضى ان يكون نقيض لا شئ
من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفى كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض
ج ب نقيضا لقولنا لا شئ من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان
كانت مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شئ من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة
مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس
المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فمحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا
بعض ج ب بالاطلاق الوصفى كان معناه ان شيئا مما يوصف ج فهو بعض فى بعض اوقات اتصافه
ج يوصف ب ويلزم منه ان ذلك الشئ فى ذلك الوقت يكون موصوفا ب و ج فاذن بعض
ما يوصف ب موصوف ج فى بعض اوقات اتصافه ب وحينئذ تتم الحجة واما اذا كان
العرفى وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف فى جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه
ينعكس عرفيا عاما لانه قال فى الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز
ان يكون ايضا خلاف الاصل اعنى يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف
هو الذى مر من غير تفاوت وقال القاضى الساوى صاحب البصاير انه يجب ان يكون
كالاصل لانه لو كان دايما او ضروريا لكان عكس العكس الذى هو الاصل ايضا دايما او ضروريا
لكان عكس العكس الذى هو الاصل ايضا دايما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما
هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا شئ من الكاتب بساكن لا دايما بل ما دام
كاتبا ولا نقول فى عكسه لا شئ من الساكن بكاتب لا دايما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض

كلية ح

كنفسها ح

فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال افو بعده هذا العرفي العام
يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول في تقريره
ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وحينئذ يصير
في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير في الكمية جزوية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع
اجتماع وصفي ج و ب ويلزم على ذلك ان الموصوف بـ ب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بـ ج واما
انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافها
بسلب ب اتصافا دايما وكان لا دايما هذا خلف وانها قد تتصف بـ ب في بعض او قات خلوها
عن ج والا لكان ب دايم السلب عنها وكان لا دايما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها
بـ ب يمتنع ان يوصف بـ ج لا دايما ولكن ما دامت موصوفة بـ ب وهو المطلوب واما احتمال العموم
فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بـ ج احتمل لان يكون اعم منها فيكون
شي ما اخر يوصف بـ ب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب
عن ذلك الشي فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بـ ب بالوجود بل عن بعضه
واما عن كله فبما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق
مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دايمة في الكل او وجودية عرفية في الكل
او ضرورية في البعض ودايمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دايمة في
البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودايمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام
يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع
باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين فتقريره ان نقول قولنا لا شي من ج ب ما دام الزمان
الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج في ذلك الزمان لان يشترط في ب
ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشي مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا
وتمثلنا فيه بما لك الملف وقد ذهب بل قد يحكى صدق حكم العكس في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم يكن

ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد
كان لا شي من ج ب ما دام ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على ما قص المطلقات بهذا الوجه
قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي احدثت
بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم مزورة وقد بينا حالها في
كتاب الشفاء الحجة المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى
وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر ونحا انهم قالوا ج مباين لـ ب ومباين المباين مباين
فـ ب ايضا مباين لـ ج فلا شي من ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال
قد يكون مباين المباين هو الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك بانه جعل المباين لـ ب
هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين فالمضاف بفتح الباء
على انه اسم المفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر
سهوا واعترض عليهم بما ذكر ووجه ازورار من الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة
قد تقع بالاشتراك على معاني مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها
ههنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لـ ب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم ومباين المباين
مباين الى ان ما سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وهذا هو المطلوب نفسه
ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول
اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري
للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس
بدايم اللزوم ولكن ضروري له الحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان
ذو رية بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضروري لكن الكلية الموجبة يصح عكسها
جزويا موجبا لا محالة لانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج وهو ب فيكون
ذلك الجيم ب فذلك الباء ج وكذلك الجزوية الموجبة تنعكس مثل نفسها الكلية الموجبة

من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة
لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس
جزوية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب
المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعه مع
المحمول ويصير جهة الاصل جهة للمحمول الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات
والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس ولما كانتا مطلقتان
فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على
انها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجي بيانه قوله فان كان الكلي والجزوي الموجبان
من المطلقات التي لها من جنسها نقيض بين في انها تنعكس جزوية من طريق انه ان لم يكن حقا
ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب قيل هذا القيد لا فايدة فيه قال صاحب البصاير
وذلك لان الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات
الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزوية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدايمة
الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فايدة هذا التخصيص ان
انعكاس السالبة الدايمة يبين بانعكاس الموجبة الجزوية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه
بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزوية حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فايدة
هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدايمة الذي لم يبين بعد احترازا
اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان بعض العكس الذي يدعي صحته سالبة دايمة كلية
وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة
العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن
الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس في التعيين لانه مبني
على بعض المطلوب المعين وكيف يفيد تعين المطلوب بل يفيد بما يصدق مع العكس من لوازمه

بالافتراض صح

وان

٥٩

وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق
واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية كما مر والعرفية الوجودية تنعكس
وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف ج فانه
موصوف ب لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف ب المستلزم لـ ج يقتضي دوام الاتصاف بـ ج
هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف ج لا دايما بل في بعض اوقات اتصافه
بـ ب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فايدة لا يعطي امثالها
الخلف ابدا بل انما تعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه
فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزوية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون
كل ج ب ثم يكون كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن
ان لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا اقول يريد ان السالبة الجزوية المطلقة ربما يكون صادقة
وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزوية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس
ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي
هو السالبة الجزوية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزوية
اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دايما
حكمنا باتصاف شيء ما بمعنى ج ب المتعاندين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف ب يسلب
عنه ج ما دام موصوفا ب لا دايما اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية
الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد
بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره
وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال ولك ان تبين
ذلك بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فيجد بعض ما هو ج د فيصادف ب اقول اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض
المطلوب وكان موجبة جزوية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها

تمام تبيين بعد ولم يبين الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا
الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض
الاصل حسب الكيفية والكمية وتضادها حسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما ينافي
الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه
ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمودي الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد
تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما بيناه بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل
دور **قوله** والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بينّ من حكم المطلق العام
لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ح
كالضاحك ضروريا له ت كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ح كالضاحك ومن قال
غير هذا وانشا محالا فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان العام والموجبة الجزئية الضرورية
تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر
في المطلقات بل وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة
وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا
الى انها تنعكس جزئية موجبة لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان
تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا محالا
فيه فلا تصدقه اي محالا لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون في ذلك العكس اما ان
يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى
غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى
بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح
لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا حق بل الضروري وغير الضروري
ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم

فقال نعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان
المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير
ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا الا ما ثبت برهان اخر
اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه
الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في ساير كتبه وما تمسك
به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل
في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل
فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن
ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان
قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان
انسانا ثم كل انسان حيوان ليس كل انسان حيوانا!! وذلك ظاهر **اشارة** الى عكس
الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن
ان يكون لا شيء من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا وكذلك
هذا المثال بيّن الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز
ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب
ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا يستمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري
لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان
وكيف الحيوان ضروري له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في
الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم
والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب
هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة

او بعض من يكتب انسانا

فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الامكان الاعم فلا يحفظ
الكيفية ولو كان يلزم عكسها الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في
العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسالبة الجزوية الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزوي
الذي في قوته وحسبوا انهم ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب وظنهم باطل قد تحققه
مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضاحك ولا نقول يمكن ان
يكون بعض ما هو ضاحك ليس بانسان قوله ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول
بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون
نايما من جهة ما هو نايم فبعض ما هو نايم فهو من جهة ما هو نايم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته
ليس له من جهة ما هو نايم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما
اولا فلان قوله من جهة ما هو نايم اخذ جزوا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان
يجعل جزوا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نايم من جهة ما هو نايم يمكن
ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النايم من جهة ما هو نايم لا يكون حيوانا ولا
شيئا اخر غير النايم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس
القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم
انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قايل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة
اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزوية لانها في قوة
موجبتها وهي تنعكس موجبة ممكنة جزوية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس
يجب ان يكون بشرط بقا الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسه انما
ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزوية وقد غلطوا فيه لان الموجبة
الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبتها في قوة سالبتها قوله
وقوم يدعون للسلب الجزوي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وبلغ الفضل

عنى

اصناف

عني من الشرح النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه لما
فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في
ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة
من القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه
اي من جهة ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس يحدثه
القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة
مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد بمن يجري
مجرى القايسين مستعملي الاستقراآت والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما
ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان تقتضي
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون
لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم
هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما تقتضي
تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا تقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفايدة قوله
فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان التسليم اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق
او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات
وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا
قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله
فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات
وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم
او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على
الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان

مثل المشهورات غير المشهورات في بادي الراي التفخيم لانه قسم [illegible] الى المظنونات
والمسلمات والى المشبهات والى المخيلات ثم قسم المسلمات الى المشهورات والماخوذات ثم قسم
المعتقدات الى الواجب قبولها والمشهورات والوهميات ثم قسم الواجب قبولها الى التسمة الاخيرة
والاوليات

تحصل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بسهولة او لا بالسهولة والاول
والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو
القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي
انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين
وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو
القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه القسمة
ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا
لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف الجا الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه
كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكلية وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على
وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها
ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق
وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور الحكم الذي له علة فهو انما
يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير
وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني
سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد يكون من اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول
هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كان
اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون
جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما

بالكنه

لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات
كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي
انما تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار
حارة وكقضايا اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة
كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى
غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا
والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار
حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري
مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهداتنا تكررها فتفيد
اذكارا تكررها فينا اكد منها عقد قوي لا نشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك
بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء جزئيا وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا تخلو
عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم
وانما تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهية فتنعقد
التجربة ∴ المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي
وذلك القياس هو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند
الى سبب فنعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب
حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم
بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء
لا تقارنه ثم ان التجربة قد يكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع
وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد

مجربًا كليًا عند شخص واكثريًا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذى لم يتول التجربة قوله وليس على المنطقى ان يطلب السبب فى ذلك بعد ان لا يشك فى وجوده انما ذلك على الفلسفى اى الناظر فى كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقى من المبادى وعند الفلسفى ليس من المبادى فهى لفرنما الى قوله ويضاف اليه احوال المية فينعقد التجربة على المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع من زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شئ لا غير فالحكم الكلى انما يحصل مقيدًا بتلك القيود والشرايط ولا يحصل مطلقًا عنها البته وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغى ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطى الحكم الكلى مقيدًا والعقل المجرد هو الذى يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذى يعطيه جزئيا قوله وما يجرى مجرى المجربات الحدسيات وهى قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوى جدًا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدًا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المذاكرة لم يتات ان يحقق له عند الحادس مثل قضايانا بان نور القمر من الشمس لهيات تشكل النور فيه وفيها ايضًا قوة قياسية فهى شديدة المناسبة للمجربات هى جارية مجرى المجربات فى الامرين المذكورين اعنى تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب فى المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفى الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يتوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظرى وليس من المبادى وسياتى الفرق بين الفكر والحدس فى النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم فى المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسًا واحدًا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل فى ماهياتها والحدسيات ايضًا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها للغير الحادس وكذلك تعد فى المبادى قوله وكذلك القضايا المتواترية وهى التى تسكن اليها النفس سكونًا تامًا يزول معه

المتاكدة

الشك

الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه فانما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضى بتوافى الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضًا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام والشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضًا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر علم جزئى من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا تقع فى العلوم بالذات قوله واما القضايا التى معها قياساتها فهى قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر بالبال حدا المطلوب خطر الوسط مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا القول فى تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات هذه تسمى فطرية القياسات والقياس فى قوله الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما انقسم عددًا اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله

قوله فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضًا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هى واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهى آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها عامًا والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما فى طبيعة الانسان من الرحمة والخجل

سلب

والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان
مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم
كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم
الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا
لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال
قضايه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت
صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان
كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق ورب
محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات الصلاحية وما تطابق عليها
الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق
واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما
لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا
اولي حق باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان
العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير
توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجج يشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك
تتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل
لا يستصغر بالقياس الى الجزء في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا
جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون
مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا
ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن

واما اصطلاحيات

وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار
الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما تقتضيه
الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها
كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء
حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد وعند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور
عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة
وهي الذايعات وقد تتقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر
باعتبار قوله واما القضايا الوهمية فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي
بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق
المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادئ واصول كانت
تلك قبل المحسوسات ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك
الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون
الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى
النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى
في النفس من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات
بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون
لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد من خلا
ينتهي اليه الملا اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود ان يكون مشارا الى جهة وجوده ومن
الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها
الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك

الصرفة

ولم يكن محسوسة

[illegible]

لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع
منكر فهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل تكاد ان تكون الاوليات والوهميات التي
لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس وقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات
احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقها كانت ما تجري مجرى الهندسيات
شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيهما اختلاف ارآء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم
باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة تكذبه العقل ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما
ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع
عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها لذاتهما واحكام الوهم
فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات
واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم
منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع
فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات
كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان
عدم الممانعة فيما بين المحسوسات الممانعة خلا **قوله** ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه
في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف
ما تقتضيه وهمه **قوله** على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو
مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة
في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور **قوله** واما الماخوذات
فمنها مقبولات ومنها تقريرات فاما المقبولات من جملة الماخوذات فهي ارآء ماخوذة
عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريرات
فانها المقدمات الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها

في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيبة
نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذا موضوع منتظر هي اما ان تقبل ويحكم بها واما
ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك
طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرايع
والسنن او عن حكيم كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات
تورد شواهد او يكون مقبوله من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السايرة
وقيل الماخوذات اما بتسليم من هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي
الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهو الواقعة في الجادلات
والاخيران هما التقريرات والباقي ظاهر **قوله** واما المظنونات فهي اقاويل
وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جازما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن
من دون ان يكون جزم العقد منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات
بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تناقض الذهن فيشتغل عن ان يفطن الذهن
لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى تاني الحال وكان النفس تذعن لها اول
ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن
هنا ميلا من النفس مع شعورها بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القايل
انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار
من جهة ميل نفس القابل فيقع هناك مع شعور بالمقابل قد ذكرنا في صدر الكتاب
ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته
كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى الغير الجازم الذي
يترجح فيه احد طرفي النقيض على الاخر مع تجويز الطرف الاخر ويطلق تارة على الاخير
من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة هنا من هذا

جميعا

القبيل لا عين في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي وهو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقاتلة من خارج جهرا خاين فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ولو كذا اثبات يكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خاينا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما يخفى ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القايل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات فيه التي لا دلايل لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر قد بينت في مواضع اخر من حقها

والثاني صح

ان يطول فيها الفروع وتكثر واما التي الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشي بدل الشي فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشي بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك اشيا اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه محال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو تلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد يقيت المخيلات التي تشبه الاوليات فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين وخفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لولم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشي موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشي او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم

مكلّف لان الانسان ذو وصم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرّد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان يبرّد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا اشبه المبرّد بالذات من جهة التبرّد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الستة على الثنين والاربعة التى لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلفة وهى جمع المسايل فى مسئلة ووضع ما ليس بعلة علةً والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجى ذكرها **قوله** وبالجملة كل ما يتروّج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقًا لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره **قوله** واما المخيّلات فهى قضايا اذا قيلت قولًا فتؤثر فى النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما نفعله قولنا وحكمنا فى النفس ان العسل مرّة متهوّعة على سبيل محاكاة للمرّة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يُقدِمون ويُحجمون عما يفعلونه وعما يذرونه اقدامًا واحجامًا صادرًا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيّلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب فى جميع المخيّلات ان تكون كاذبة كما لا يجب فى المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبًا وبالجملة التخيّل المحرّك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيّلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وبما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقدامًا واحجامًا صادرًا عن هذا النحو ولاجله ما تفيد الاشعار فى الحروب وعند الاستماحه والاستعطاف وغيرها والتخييل اما تقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما تقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما

مقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون لمجرد المطابقة وقد يكون لتحسين الشى وقد يكون لتقبيحه **تذنيب** ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعًا ويحكم بها حكمًا كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم فسّر التسليم بانه حال القضية من حيث يوضع وضعًا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه فى اول الكتاب وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما **النهج السابع** وفيه الشروع فى التركيب الثانى الذى للحجج التركيب الاول للقضايا والثانى لما يتركب عنها ولا يكون فى حكمها وهى الحجج **اشارة** الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به فى اثبات شى لا يرجع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثانى الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهى انما تتالف عن قضايا وتتجه الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل هى المبادى للمطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما فى الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما فى المقبولات وما يجرى مجراها وتسليما اما حقيقيا كما فى الذايعات او غير حقيقى كما فى المسلمات فى بادى الراى وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذايعات الصرفة التى يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان وهى بذلك الاعتبار مبادى للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول او التسليم او للرد والمنع وهى بذلك الاعتبار مسايل من العلوم

ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الا كونها مقبوله مسلّمة بالاعتبار الاوّل فاذن كل ما هو مطلوب
بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنّه لم يرجع اليه وكل
حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب
لا يخلوا ان يتناسبا بسبب مّا ضرورةً والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون
اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلوا اما ان يكون الحجة
هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلابدّ من
ان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانّما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة
الواحدة قد يكون قياسًا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء
التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانًا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء
والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء
الذي يستوفي الاقسام حقيقةً اعني التام فقد يقع في البراهين الذي تدّعى فيه الاستيفاء
ويوخذ على انه مستوفٍ بحسب الشهرة قد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيّل انه يشتمل
على اكثر الاقسام ولا تدّعى فيه الاستيفا فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في ساير
الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفراسيّ وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست
بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسّر ما مع الاستقراء بما يحمل الاستقراء التام وهو
قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه **قوله** فامّا
الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك
عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرّية والطير والاستقراء غير موجب
للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر خلاف ما استُقري مثل التمساح في مثالنا بل
ربما كان المختلف فيه والمطلوب خلاف حكم جميع ما سواه ❊ القياس والاستقراء يختلفان
بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان

يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها
يحرك فكها الاسفل فالخلل فيه من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره
ناقص والاسم يقع مطلقًا على الناقص وهو الذي بيّنه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن
فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما
في الكتاب ظاهر **قوله** وامّا التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول
الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزوي بمثل ما في جزوي آخر يوافقه في
معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعًا والشبيه اصلًا وما اشتركا فيه معنىً وعلة
وهذا ايضًا ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمّى
اصلًا ان بعض المتكلمين والفقها يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث
لكونه متشكلًا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدًا والسماء غائبًا
والمتشكل معنىً جامعًا والمحدث حكمًا ولا بدّ في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقها الى الفرق
الا في الاصطلاحات واذا ردّ التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل
متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردا انواع التمثيل ما خلا عن
الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علةً للحكم ويثبتون تعليله
به تارةً بالطرد والعكس وهو التلازم وجودًا وعدمًا وهو مع انه يقتضي كون كل واحد
منهما علةً للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صحّ لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع
نزاع وتارةً بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم امّا بكون البيت متشكلًا او
بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معللًا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلًا فيعلل به وهم
مطالبون اولًا بكون الحكم معللًا وثانيًا بحصر الاقسام وثالثًا بالسبر في المزدوجات
الثنائية فما فوقها ما امكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضًا لان الجامع ربما يكون علة للحكم
في الاصل لكونه اصلًا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون

الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صحّ كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا
والتمثيل بالاصل حشوًا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمّى في الخطابة اعتبارًا
والمنتج منه بسرعة برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو قول مولف من اقوال اذا
سلّم ما أُورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد
يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني
وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حدّيهما هو كذلك والقول الواحد الذي
يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المولف من اقوال وليس
من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلمًا كما سيصرّح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سُلّم
ما اُورد فيه لزم عنه النتيجة فانّ المورد في الخلف لا يكون مسلمًا اصلًا والقول اللازم انما
يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مرّ في باب العكس وقوله لزم عنه تشمل ما يلزم
لزومًا بيّنًا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزومًا غير بيّن كما في غيرها وقوله لذاته
يفيد انها لا تستلزم القول الآخر لا ضمارها قولا لم يصرّح به ولكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها
تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي
في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن
والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن
ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارًا وفائدة قيد التعين
ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه
قول يكون الحجر فيه موضوعًا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة
قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن
قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان
حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك ولا يكون ذلك اللزوم

ضروريًا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزومًا ضروريًا وبين ما يلزم عنها قول ضروري
والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزومًا ضروريًا **قوله**
واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمّى قياسًا او استقراءً او تمثيلًا سميت
حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاؤها التي تسمّى
مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها
يسمى حينئذ حدودًا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه كل ج ا فكل واحد
من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة و ج و ب و ا حدود وقولنا وكل ج ا نتيجة
والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس
من شرطه ان يكون مسلّم القضايا حتى يكون قياسًا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلّمت
قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير
واجبة التسليم ويكون القول قياسًا لانه بحيث لو سلّم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه
قول آخر ه واكثر ظاهر وانما قال واجزاؤه هذه التي تسمّى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد
التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو وهي لا تكون
ذاتية ومن الذاتية ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحروف السلب
وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية
وانما سميت حدودًا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان
التي تقع النسبة بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه ينقسم
على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح
باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال
المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك
ان كان عبد الله غنيًا فهو لا يظلم لكن هو غني فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي

فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فيجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها بعض الاقترانات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل حقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وبقية الفصل ظاهر

اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شي مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شي يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و آ في مقدمة وتوجد النتيجة انما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا كل ج آ وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا فيه او تاليا مثل آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا

وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزويا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد هنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج انتج ان آ مساو لمساو ج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شي هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو الجزء والجزء سابق في الوجود فكيف نقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء والذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء والذي هو الجنس خلاف ما ذكرتموه وشنع جميع ذلك على الشيخ ثم قال ليشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج فآ مساو لمساو ج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بالة حديدية

فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو
مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بالحديدة
تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة
لفظين مترادفين يعبر بهما عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول
بالسيف والسيف الحديدة في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول
بالسيف هو المقتول بالحديدة وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا
ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بالحديدة الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول
بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان مترادفان الا ان
احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ
والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال
الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا انه والدرة مما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا
والدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه وهي قولنا وكل ما هو فيما في البيت فهو
في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان
الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط
لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من
شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما
ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني
ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان
ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس
فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو المحمول من حيث
هو جنس على شيء ما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض

له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب
ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط
بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول
بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس
هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه
لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا
ان نبحث عما هو الحق فيه **اشاره** الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فتوجب
ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما
جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد
كاملا فاضلا جدا حيث يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك
وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة
متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن بالطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان
وان لم يكونا بيني قياسية ما ينتج منهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح
يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه
فيلحظ لمية قياسيته عن قريب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصارت
الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلاثة ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين واما عن
سالبتين ففيه نظر سيشرح لك المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا
في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا
فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاولى الى قسمين فلم يخرج الشكل
الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده
عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له

فى نفد مقدمتيه جميعًا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى
المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجًا الى عكس المقدمتين جميعًا
حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى
الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيًا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبيعى يغتر بالعكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان
عكسها ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع فى شكل من
الاشكال بعينه لا ينبغى ان نكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان كذلك فللشكل الرابع
ايضًا غناء لا يقوم غيره مقامه اما فى الضروب التى ترتد بقلب الى الشكل الاول
فلان من المطالب ما هو كذلك واما فى الضروب التى لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول
فللمقدمات والمطالب جميعًا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل
فى الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض
قوله ولا ينتج منها شئ عن جزئيتين ۞ وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن
ان يكون متحدًا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين
ففيه نظر ۞ المتقدمون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ
قد حقق انعقاده فى بعض الصور وهو ان يكون السالبة فى احدى المقدمتين فى قوة
الموجبة ولذلك قال ففيه نظر **الشكل الاول** هذا الشكل من شرطه فى ان
يكون قياسًا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او فى حكمها بان كانت ممكنة او كانت
وجودية تصدق ايجابًا كما تصدق سلبًا فيدخل اصغره فى الاوسط ويكون كبراه كلية
ليتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الاوسط ۞ المحصورات الاربع
ممكنة الوقوع فى كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر فى كل شكل
لكن بعضها ينتج ويكون قياسًا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيمًا واذا اعتبرت الجهات فى مقدمتى

ذلك ... المقدمات

الضروب

الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات
فى نفسه ولكل شكل شرايط فى ان ينتج هى اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل
الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او فى حكم الموجبة اى تكون سالبة يلزمها موجبة
اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية
للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هى نتائج
الموجبات والممكنة فى قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او فى حكمها بان كانت ممكنة ينبغى
ان يحمل على ما يكون ممكنا فى طبيعته والحكم الايجابى حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف
لا يقتضى دخول الاصغر فى الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل
اصغره فى الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعنى الذى
يكون صغراه فى قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد فى حد
القياس والمحقق فيه ان السلب والايجاب فى امثال هذه القضايا انما يكونان فى العبارة فقط
ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها فى نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل
عليهما فهى انما تنتج لتلك النسبة لا لانها للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعنى
الاول يفيد دخول الاصغر فى الاوسط الذى به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل
للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا
الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه
والشرط الثانى كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادى الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر
لعمومه جميع ما يدخل فى الاوسط ولولاه لما علم ان الحكم الذى وقع عليه الحكم من الاوسط
هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق
ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما مر ان حكم النتيجة فى الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا فى الاوسط

بالفعل كان الحكم عليه حكمًا على الاصغر اي حكم كان **قوله** وقرائنه القياسية بينه الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معًا في اربع قرائن من الستة عشر المذكوره فان الايجاب اما كلي واما جزوي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمان وجميع هذه القرائن بينه الانتاج في هذا الشكل لما يذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج موب ثم قلت كل ب هو بالضرورة او بغير الضرورة ا كان ج ا ايضًا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شي من ب ا او بغير الضرورة دخل تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كذلك **قوله** وكذلك اذا قلت بعض ج ب اي حكم كان من ايجاب او سلب بعد ان يكون عامًا لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب منه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وهذان ضربان صغراهما موجبة جزوية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزوية والرابع سالبة جزوية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع **قوله** وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديًا بينًا معناه ان انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينًا اذا كان الاصغر داخلًا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديًا بينًا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم

كله صح
ثم حكمت على ب
صح

فيها بالقوة اما ان تأتلف مع كبرى ايضًا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات جلية **قوله** لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان تعلم الذهن انه امكان فانما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنًا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون مما يمكن ان يكون ا مثلًا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود ا فقد سقط الامكان الثاني ايضًا وكان ج ا بالوجود من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودًا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج ممكن ان يكون ا والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنًا وهو اولي في الاذهان عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنًا فهو ممكن وهو المطلوب **قوله** لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنًا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودًا صار الاختلاط من مطلقين ويكون انتاجه بينًا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقًا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدًا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق

كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون الفعل كقولنا مح

ولا يلزم منه كون كل انسان كاتب بالامكان و كل كاتب متحرك بالاطلاق فكل
انسان متحرك بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب ما نعممهما
من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب
الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك
لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى
الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان
من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنةً بامكان شامل لهما
ولا يجب ان تكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان
ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما
باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة ما بها فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل
والقوة معًا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب
واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله
وكل ج ب بالاطلاق ايضًا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبًا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل
والقوة هو الامكان العام صحيحًا فان الامكان الخاص ايضًا قد يعمهما من وجه اخر قوله
فان كان كل ج ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك
وجهًا قريبًا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكومًا عليه ان ا محمول عليه
بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان
زايلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما نحكم عليه بانه ا عند ما يكون
ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت
لان معناه كل موصوف بانه ب كان اتصافه بب دايما او غير دايم فانه موصوف
بالضرورة انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط
الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج

ممكنا

ممكنًا والشيخ بين انه ينتج ضروريًا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض
موجودًا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل
ما كان ضروريًا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذا كانت النتيجة قبل فرضنا [illegible]
والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد
حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير
الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين
ينتج فعليةً وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى
المحتملة لهما ينتج محتملةً فعليةً او غير فعلية فبعض النتايج سبق ان يكون تابعه
للكبرى كالحاصل من صغرى فعلية مع الكبرى اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية
وبعضها سبق ان يكون تابعه للصغرى كالحاصل من ممكنة ومطلقة عامتين او
خاصتين وبعضها وبعضها يتفق ان يكون تابعه لخلافهما كالحاصل من ممكنة
ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان
كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى
الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ج اي حكم كان بانه
ا او ليس ب ا فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ج بالفعل لا على
كل ما يمكن ان يكون ج كما قررناه من قبل فان كان كل د في الصغرى
يمكن ان يكون ج ولا يصير شيء منه ج ولا في وقت من الاوقات اي يكون ج
دايم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على
كل ج لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم
على ج وذلك لان ما يمكن ان يكون ج يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف
ب بالفعل والى ما لا يوصف به دايما من غير ضرورة و يكون

للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم
الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل
ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ولا يكون بالفعل دايما وهذا
الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دايم غير ضروري
وانما يندفع الاحتمال المودي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري
بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون
ضروريا بحسبه وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا
فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض **قوله** لكن الصغرى
اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن
الحقيقي سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة **ق** يريد ان الصغرى السالبة
اذا استلزمت موجبة ينتج فانها ينتج ايضا ما ينتج الموجبة نفو نها وليس هذا تكرار الما
ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه
الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات
الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين
قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك **قوله** فتكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية الا في شي نذكره فلا نلتفت الى ما يقال من ان
النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء
المذكور

ما اورده فيه من القضايا يلزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة
وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني
للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حدهما من كذلك والقول
الواحد التي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس كل شي في الكيفية والكمية
وعلى الاستثناء المذكور ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين
في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزوي او سلبي او غير
ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية
للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون
الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى
لا للكبرى والثاني سيجي ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة
عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن
الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها الى
قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي
عطف هذا الحكم بلفظة او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى
وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع
تفاوت في النسخة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياقة الكلام تقديم
وتاخير من سهو الناسخ قال وتقرير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة
او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة
لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية قال والفايدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول

بان الصغرى السالبه منتجه وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة
ضرورية ثم بعد ذلك يستانف ويقول ويكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة
للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا فى شى نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية
والكبرى عرفية على ما ياتى بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب
اليه الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظى الصغرى
والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور
هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا فى شى نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى
ضرورية هو الاستثناء الثانى ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر
عن العرفية ايضا بهذه العبارة فى النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا
من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين
ويكون قوله الا فى شى نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره
الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره
ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح
لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع والحاقه بموضع اخر يستغنى فيه عنهما بنوع
من التاويل والى زيادة الواو فى قوله الا فى شى نذكره والله اعلم بحقيقة الحال
قوله بل فى الكمية والكيفية وعلى الاستثناء المذكور اى ليس الامر كما ذهبوا اليه
لنا
من ان النتيجه تتبع اخس المقدمتين فى كل شى بل انما تتبعها فى الكمية والكيفية دون الجهة
وعلى الاستثناء المذكور فى الكمية وههنا فى الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس

فى السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة
من جنس الوجودى بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق
المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب
فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف
به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية
حتى يصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء
وانما تكون ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم ا بالضرورة المراد ان الصغرى
الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان يقول
كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى
تقتضى دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه
لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات
والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم
دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف وظهر ان الكبرى فى هذا المثال تقتضى
ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتملة
على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضى ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا له
الوصف يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات
والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما التعليل
بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى قد يكون كاذبة يستقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها
علم انها هى الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ فى
بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغى ان يكون

اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذى يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك
لانا ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزوا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو
متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشى وذلك لان هذا القيد يخرج
اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقدير
فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اى اذا كانت
الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية
على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ فان يصير الاقتران ضرورية ودائمة وينتج
دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها يكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين
الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية
بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال
وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين
وينبغى ان يلحق بهما موضعا اخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا يكون وصفية
وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل
متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن
ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة يكون وصفية
مثلهما وفي المثال الثانى من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة
النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان
جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التى ذكرناها فقد يقدر على معرفة
جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثانى

اعلم ان الحق
فى هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما
ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت

بل انما الخلاف ولا فى المطلقتين اذا اختلفتا فيه فى السلب والايجاب فان الجمهور يظنون
انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان
الخلاف منهما ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج
مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الفرس والانسان يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب
الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في
ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة
وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شى آخر فمن شرط
الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شى واحد حتى يجب منه تباين الطرفين
ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب
فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين
في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين
الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفى في حصول هذا الشرط فهذا شرط
ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط
الاول مع جزوية الكبرى لا يقتضى المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل يتفقهما
ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود
على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان
عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا
الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ
ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض
اما مع الاتفاق في الكيف فلا تفاق واما مع الاختلاف فيه فبما نبينه قوله
وذلك لان الشى الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شى يحمل عليه او عليهما

بالايجاب المطلق ونسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معًا عن كل واحدٍ
من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شي من ذلك
ان يكون الشي مسلوبًا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين
المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولًا على الاخر فلا يلزم اذن مما ذكر
سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة ∴ الشي الواحد كالانسان قد يوجد شي كالساكن يحمل
عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن
والشيئان المحمول احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليهما
ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن
والانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معًا عن كلٍّ واحدٍ من جزئيات
المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات
شيئين محمول احدهما على الاخر لكل واحدٍ من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب
شي من ذلك ان يكون الانسان مسلوبًا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض
جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان
ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الاخر
بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولًا على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب
فلا يلزم نتيجة فاذن ليس بانتاج الف من المطلقات والوجوديات نقياس والفاضل الشارح
فسر الشي الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئان المحمول احدهما على الاخر بجزئيين
كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر
الا في اللفظ قوله والذين يحتجون في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتين الكيفية وكبراهما
كلية مما سنذكره فشي لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس
وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط التناقض فيهما لا تصح

القائلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتين الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة
بعكس السالبة وردّ الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف
وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شي من أ ب انه لم يصدق لا شي من ج أ فليصدق
نقيضه بعض ج أ ونضيفه الى الكبرى فينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى
وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بيّنا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها
لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل
من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها
ان تنعكس ولها نقيض من بابها وقد علمت اي اي القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك
ان كان بالقياس من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط
ان تختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى كلية ∴ يقول الفاضل في هذا الشكل انما
ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض
من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها
تنتج ببسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وهذه
القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص
وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان
ايضًا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة
هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبيّنون الانتاج في هذا الشكل بعكس
السالبة وردّ الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون
الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبيّن الشيخ
ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية
منها سالبة او موجبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب

ولاشي من آب فلاشي من ج آ لانا نعكس الكبرى فتصير لاشي من ب ج اونضيف اليه الصغرى
فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها
مثل قولك لاشي من ج ب وكل آب فلاشي من ج آ لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج
فلاشي من آ ج ثم تعكس النتيجه ويكون العبرة للسالبة ايضًا في الجهة فان كانت مطلقة
فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولاشي من اب فليس
بعض ج آ بينه بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج د وكل آب ينتج ليس
بعض ج آ والا فكل ج آ وكان كل آ ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله
بيان غير الخلف لكن آ البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون لاشي من د ب وكل آ ب
فلاشي من د آ وبعض ج د فلا كل ج آ ومن هنا نعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن
في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية
فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اعتبارا الشرطين المذكورين
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة
عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة
لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول
بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب
فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى
صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجه ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال
ويكون العبرة للسالبه ايضًا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقه
فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضًا عرفية
عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية
العامة بقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول

٧٩

ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا
قياس عن جزئيتين فتفرع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض
النتيجة الى الكبرى فانتجتا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا
كانت الجهتان غير منتا قضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف كذلك واما
الافتراض فبان نعين البعض من ج الذي ليس ب ونسميه د فيحصل له قضيتان احدهما
لاشي من د ب والثانيه بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس
لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد
كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يوثر في المعنى ثم يحصل
من اقتران القضيه الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما
يوافق السالبة في الجهه ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على
هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا
التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس تاليف قياسي في الحقيقة فان الصغرى
لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشي واحد وانما اوردت على صورة قياس
لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شي
لم يكن معلومًا يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية
تحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله
هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس
فانما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس
من هذا الخلط اقول لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة
ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات
والضروريات وبدا بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة

لا ينعقد بعض ذلك البيان الذى بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة
فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان الجنس الذى نستعمله الآن
والمطلق منا لب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرايط فان كانت الكبرى كلية
سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبًا او سالبًا يرجع بالعكس الى الشكل الاول
او بالخلف فانتج وفى بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولتكن النتيجة هى التى عرفتها فى الشكل
الاول ش واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان تقع فى الكبرى او فى الصغرى فان كانت
الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء
كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة
او سالبة مثاله كل ج ب بأحد الامكانين ولا شى من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودى
وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لتنتج من الشكل الاول لا شى من ج ا
بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شى من ج ا بالامكان
العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شى من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة
وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وانما يلزم ذلك بحسب ما ذكره الشيخ فى الشكل الاول
ويصح ذلك اذا كانت المطلقة ضرورية سالبة قوله ولا يصح اذا كانت دايمة ويمكن ان يبين
ذلك بوجه آخر وهو ان يجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى
فينتج من الشكل الثالث بعض ب ا بالضرورة كما سيجى وينعكس الى بعض ا ب فى بعض
اوقات كونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية
منعكسة لم يحتج الى اقتران فى الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانه يناقض
الكبرى كما مر ذكره فى الشكل الاول واما الافتراض على ما فى بعض النسخ فقد يمكن البيان به
اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى

منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودًا بالفعل فتصير الاقتران من
مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة
سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجى بعد هذا
الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان لم يكن قياس الا فى تفصيل لا يحتاج
اليه ههنا ش معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة
لم يكن ذلك لما سلف قياسًا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها متلازمتين لم يكن النسبة
الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شى من ج ب بالامكان وكل
ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى
تنعكس جزئية واذا قلنا لا شى من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ا ب بالاطلاق
ولا شى من ا ب بالامكان انعكست الصغرى فى الاول وانتج مع الكبرى لا شى من ا ج بالامكان وهى
غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى فى الاول والصغرى فى الثانى
جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شى منها بالخلف لان
اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض
الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب البصاير ان اقتران الصغرى
العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء
على مذهبه اعنى القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل
الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت
الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة
ويكون النتيجة محتملة للطرفين ومتنافيين فسادة قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب
نايم لا دايمًا بل ما دام كاتبا وكل فرس نايم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان
فرس واما المفصل الذى استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان

وموجبتها

مختلفتين مثل الوجود الذي لا ضرورة فيه وكان احديهما الحكم فيه في وقت من اوقات
كون الشيء ج ويكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك
ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون
احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف
ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة له فسواء اتفقا او اختلفا فانهما ينتجان
مطلقة وصفية لوجوب تنافي الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى في العرفية ومثاله
ان يقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في
بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها
في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان
قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك
ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا اخر او قد يخلو عما يلزم وصفا اخر فانه
قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر
او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الاخر مع جواز انفكاك
لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب
اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات
فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب
الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع
المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء
من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى
تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف
بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما

لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم مرتفع
عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب
يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم
ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا يصدق سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان
المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف
الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الاخر ان يكون
الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب
الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا
فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق بان يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة
ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين
ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس
وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد
الى الشكل الاول والخلف او لم يتيسر شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا
اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت
وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى لمثل ما مر في الشكل فاذن يصدق
معها نقيضها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب ولا شيء
من ا ب ما دام ا لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء
من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان يتعين في هذا الخلط الضروري
بعينه اذا كان في هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية
فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة
ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس قوله

الاول

بعد ان نعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معًا او سالبتين معًا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفا والكبرى كلية فنعلمه مما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري وكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان آ خلافه عند ما كان كل ما هو آ فان ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لآ في ذلك ان كانت الصغرى جزئية ونعلم ان النتيجة دائمًا انما يكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه؛ معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة وكان آ الاكبر خلافه اي يكون الحكم ب على كل آ بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينًا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوان ناطق متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه بما سه وهو معنى قوله بعد ان نعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا ما غفل الجمهور عنه

الشكل الثالث

الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلي ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه حينئذ يكون ستة لكن الستة تشترك في ان نتائجها انما يجب جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطق ولزم ان يكون بعضه ناطقًا بان تعكس الصغرى؛ اقول: لهذا الشكل ايضًا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيًا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينًا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيًا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقًا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينًا **قوله** فاجعل هذا لك معيارًا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى

او على المفروض من ج بمعنى على بعضه لا بالضرورة

لانها اذا عكست صارت جزوية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت ؛ اى اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكانت اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزوية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزوية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى ينعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفظة وهي التي تتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي للكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ونقول اليه وكل د ا فينتج فبعض ج ا والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د ا الذي توجبه بعض ب ا اى جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفظة وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى

فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بنفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما تم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض اى تبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان تعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى يشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة لانها صارت كلية ثم تضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم تضيف من النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطائهم ؛ الظاهر ان المطغين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وقد بقي بالا يبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية ولا ينعقد منهما قياس بل انما يبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فبان يقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا

هذا خلف واما طريق الافتراض فان نقول لتكن البعض الذي هو ج وليس ا هو د فلكون لا شيء من د آ ثم تتمم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما يوجبه الكبرى ايضًا قد بين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى ينعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به ساير الضروب ايضًا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدًا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قوله** فيكون قراينه ستة آ من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه نورد خامسة * لما فرغ من بيان احكام الشكل عد ضروبه والترتيب الذي ذكر بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضًا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية هنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دايما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان وساكن القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان ساكن القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته فقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي

كلامًا ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر والله الموفق

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس **اشارة**

الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره * ساير الاقترانيات اما ان تكون مولفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معًا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المولفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمولفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست حقة من حيث اسمها الا على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد عدم المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبتين الدايم واللادايم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين

لان اللزوم ههنا تشبه الضرورة في الحمليات فالاحتمال تشبه الامكان الاعم وهي سالبة
اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فبيانها انها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر
وهي سالبة الاتفاق تسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة
الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه
في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول
ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال
ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس
اذا لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية
والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس اما
اما متضادا او منافيا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول
نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان
زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف
والكم وارتفاع عنادٍ ما في نقايضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما تكون
اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ
في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال
والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح **قوله** فنقول ان المتصلات
قد تتالف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق
بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بموضوع
او محمول والاحكام تلك الاحكام مثال الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان

جد فهز ينتج فكلما كان اب فهز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة
اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز ويتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم
ويتبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان نعين الحال التي يكون فيها اب وليس جد
ولكن هو عند ما يكون حط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان حط
فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فحط ويؤلف القياسان المذكوران منهما على حسب
ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون
اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات
قلما يقع في التاليف لانها لا تفيد في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات
اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين
فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان
فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام والنقض واعترض على القول بانتاج هذا
الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا
المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من
المتصلات **قوله** وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد
وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد تشترك
منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى ولكن آ اما ان يكون ب واما ان يكون ج
واما ان يكون د وكل ب وج ود هو ه فاستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف
وكل آ هو ه
سهل هذا التاليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون
قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان
على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة
الجمع كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ود اما كل ج اما ه

واما د تنتج منفصلة كلية فكل آ اما ج واما د ومثال الثاني كل آ ب ولا شي من ب اما د فاما د ننتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاوها كلية مخالفة الكيف للصغرى وتنتج منفصلة سالبة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل د ب ودائما اما لا شي من آ ب واما لا شي من د ب فدائما اما لا شي من د آ واما لا شي من د د والضرب الثاني لا شي من د ب ودائما اما كل آ ب واما كل د ب فدائما اما لا شي من د آ واما لا شي من د د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل آ ب ودائما كل آ اما ج واما د ينتج بعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل آ د ومثال الضرب الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شي من ب د ولا من ج د فلا شي من آ د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شي من د ب ولا ج فلا شي من آ د والشكل الثالث بعيد عن الطبع ولا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما آ اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما آ اما د واما ه وسائر هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط **قوله** وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي مقدمها بالحملية والحملية مثاله انه ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان آ ب فكل ج ه

وعليك ان تعد ساير الاقسام مما علمته الحملية في هذه الاقترانات اما تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركها للمتصل في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي يكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه فان كان آ ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان آ ب فكل ج د ولا شي من ه د فان كان آ ب فلا شي من ج ه وعلى هذه القياس وانما اورد الشيخ هذه الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب آ ينتج ان كان ه ز فكل ج آ وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد يقع مثل هذا التاليف من متصلتين تشارك احديهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما سهم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المولفة من الحمليات اما الشرطيات المولفة من ساير القضايا فقد يتفاوت بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مولفة من قضيتين احديهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين ويشاركها متصلة الصغرى مثاله ان كان آ ب فكلما كان ج د فه ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي يبين بها الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقدمات اشيا تسقط ويبقى

القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد
أسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجه من وجوب الشركة
في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه :: هذا قياس له اشباه كثيرة كما
تشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر
فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء على الشيء وما يجري
مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء
من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول
عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم وجعل
تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان
يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان
مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع
وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما
في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا آ مساو لب وقولنا آ مساو لمساو لج في القوة
قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي
لج مساو لج فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلنا
هما اسمين متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة
قضية واحدة فالمؤلف من قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو لمساو لج لان
ب هو مساو لج ينتج فآ مساو لمساو لج ثم نضيف اليه الكبرى المذكورة وهي قولنا
ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فآ مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس
مركبا من قياسين فاذن كان قولنا آ مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس
وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بعينها وقولنا ب مساو لج ليس جزءا للقياس

بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة
فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة
الاستثنائية لتعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني
او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس اشارة
الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون [illegible]
احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزء
من مقدمة والمقدمة التي يكون جزءا قضية هي شرطية فيكون احدى مقدمتي
هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه
النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة
باداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها
مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو
الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء قوله
القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج
عين التالي مثل ان يقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة
فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب
ليست خفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك :: المتصلة التي تقع
في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء
عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب
وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء
عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم
فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة

تاليها نقيض صح

ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب
فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك
لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ قد اقتصر
على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قوله** او توضع فيها منفصلة
حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل هذا العدد اما تام واما زائد
واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان
او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى تستوفى الاستثناءات فيبقى قسم واحد
او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء
النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو
في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون
نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس
الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوزان ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة
الانفصال او العناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض التالي
فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان
شجر :: المنفصلة الحقيقية ينتج عين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض
كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزءين يكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء
الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي يكون منفصلة من اعيان الباقية من
الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما تكون منفصلة سالبة من الباقية
او حمليات بعددها تشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية
ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي
تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان

والمنفصلة

والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة **اشارة**
الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي
مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها
مقدمة بينة لا شك فيها او مبينة بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض التالي ونقول لكن ليس كل
ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا قال هو المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير
الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
فظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الينا تنا
احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس
ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر
عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصلة
اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض
المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية
هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها
المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي
فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي هو كذب الحكم
المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة
كون المطلوب حقا فظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احدهما ما جعل كبرى
الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض المطلوب
ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب

٨٨

ليس

ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعنى الحكم المتفق عليه ليس كل ج د
وقوله فى النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب الذى ادعيناه صادقا صادق
وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان
المعلم الاول عد هذا القياس فى الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضى كونه مركبا من الاقترانية
والاستثنائى فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة
فى كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسن
المرقى المعروف بالقاشى رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائى من متصلة
مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج فى بيان تاليها المقدم الى حملية متسلمة مثلا المطلوب
هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هى كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ج ب
فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالى ثم نستثنى
نقيض التالى بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف
هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما
لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالى مثلا اذا كان المطلوب لا شىء من ج ب بالاطلاق
العام وكانت المقدمة المتسلمة هى كل ج ا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب
حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس
بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشىء الردى والمحال ولذلك سمى القياس به وهذا التفسير
اشبه مما يقال انه سمى به لانه ياتى المطلوب من خلفه اى من ورائه الذى هو نقيضه وهذا
قد ذكره الشيخ فى موضع اخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب
اولا ويتوجه ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجرى
مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب
اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل يكون

لزوم

المقدمات

المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه
وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه
لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب
قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويلزم منه انتاج ما هو
ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل فى العكس مقابله بالتضاد
ايضا والعكس لا يقع فى العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف فى المطالب التى
لم تتعين بعد لا يفيد تعين المطلوب لانه مبنى على نقيض المطلوب وذلك يقتضى تعينه وربما
يتفق فى هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان
تم دل على ان ذلك الشىء الذى وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شىء
من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر فى اثبات جهات العكس ونتايج قياسات المختلطة
وهذا هو منشا الشكوك التى تورد على قياس الخلف وهو العلة فى كون الخلف صالحا
لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف
الحال قوله واما ان المستقيم الحملى كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو
بحث اخر يليق بالحال مما يعقد من الشرطى من الحملية ولسنا نحتاج اليه الان
ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدمة الصادقة التى لا شك فيها
فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الحملى الى الخلف فهو كما مضى
فى بيان نتايج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض
النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هى المتسلمة على هيئة احد الشكلين
الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولكن هى المتفق عليها فيكون النتيجة محالة وسبب
ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع
نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى

خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعنى القضية المتفق عليها الى القضية
المتسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم
كل ج د وقد حصل من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المتسلمة وهي كل
ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول ونقيض المحال ليس كل ج د واذا اضيف
الى المقدمة المتسلمة وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة
ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي
المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ فيما يعقد من التالي المذكور في اول
القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما ومن الحملية المتسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه
الان اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده
الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة
قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان
سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث
الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا
واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب
في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث
ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول
والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني
والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع فيه بيان علل للعلوم البرهانية اشارة الى اصناف القياسات

المحالة

٩٠

من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية مولفة من المقدمات
الواجب قبولها ان كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها ~~او ممكنة يستنتج~~
~~منها الضروري على نحو ضرورتها~~ او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مولفة من المشهورات
والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مولفة من المظنونات والمقبولات
التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مولفة من المقدمات
المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة مولفة من المقدمات
من حيث لها هيئة وتاليف تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق ولا مانع
من ذلك ويروجه الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة
اكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا نادرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار
بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي يستعمل المشبهة
ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات
ونحوا استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كانت بالمشهورات يسمى صاحبها
مشاغبا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم لما فرغ
عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي
ينقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره
اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا ففيها ما يفيد تصديقا جازما او غير جازم والجازم
اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد
للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق
الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل
ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة
وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات

والجدلية

البرهانية فهي المولفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء
كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها
فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتايجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة
في انفسها كانت نتايجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية
يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المولفة
من المشهورات ومن صنف واحد من المقررات وهي المتسلمة من المخاطبين والجدلي
اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سايل
معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف اقيسته ان كان من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل يولفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا
كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه
لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها
واما القياسات الخطابية فهي المولفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات
في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع
في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها
ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس
منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة
بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المولفة من المقدمات
المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في نفسها
او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف تقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها
حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا

محاكاة

محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون
على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية
فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية
وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما تمت للمغالط
صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام
يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال
البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية
التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات
ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة
واما الثاني بان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق
والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من
الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب
الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج
امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس ما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا
بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي مولفة من
المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب
قبولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة
للجدل وغايتها الترويج والمتشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت
ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة
لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الاعداد اما البرهان فبالذات لكونه الاغذية

المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلث الباقية
بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية **اشارة**
الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم فقد يكون
عن امكان الحكم ويكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد تعرف عن حالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات تنتجه فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري
وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان
ونتائجه لا تكون الا ضرورية كما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا
قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات
اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول
الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين
او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان
الحكم بنفسه وحينئذ تكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المطلوب
هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية
كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان والاقلي بالوجود اكثري بالعدم
فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب وتكون الوجودي بهذا الاعتبار اما
اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان
مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية
وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي
باعتبار الوجود وكذلك المساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهان خارج عنهما فالمطالب
بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات

مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون
امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة ليصدق
عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها
على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيده
فينساق المبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما
لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية
فان قيل السنتم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا
كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها
المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة
القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان
لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو
الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا
يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس
لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا
الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا
ويلزم من ذلك انه انما حكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم
ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل
انسان بانه ضاحك نفسا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما تشمله
قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت
حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج

ضاحكا بعد الحكم بكونه

ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا تضر لان النتيجة تتبع
اخس المقدمتين كما من فطن من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون
ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافهما وبعد ذلك
فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال ولا يلتفت الى من يقول انه لا يستعمل
المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق
ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال
من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري
يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات
ولم يرد به غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها
او اطلاقها صدق ضروري ش ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من
مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره
ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات
من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى
القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية وذكر الشيخ ان ذلك
غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري
فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به
مقدمة كان او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة
بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام محصل الاولين
يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين
احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها

وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره
من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان
يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي
الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتاب البرهان الضروري
فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتاب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع
موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان
المحمولات الذاتية على الوجهين الاولين اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات ش
قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع
ليكون عللا لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون
عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون
محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني
الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها
ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية
شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع
مما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك
لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال
نوعية ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول
بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول
اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول
اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما
لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط

كتب

يكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كليه وهي ههنا ان يكون
محموله على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنه حملا اوليا اي لا يكون بحسب اعم من الموضوع
فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس في الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب
امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على
جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخير من هذه الشروط يختص
بالمطالب الضروريه والدايمه واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسه وهما الثالث
والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع شرط الثاني عند ذكر اقسام
البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع
الاشخاص هو حصر القضيه وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة
وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثالث على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب
فان الذاتيات المقومه لا تطلب البته وقد عرفت ذلك حطا من خالف فيه وانما تطلب
الذاتيات بالمعنى الاخر :: قد ذكر في النهج الاول ان الشي يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن
خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة الشي مع الجهل بمقوماته
فاذن لا يكون المقوم المقوم مطلوبا البته والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين
فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في
جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانيه هي الاعراض
الذاتيه المذكوره فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب
العلميه مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول
على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي للانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت
في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شي ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر
المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس جنسا له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهيه

امر صح

وعرفت صح

ماهيتها لا من حيث صح

لم

المسماة بالنفس التي تحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصوره وما يجري
مجراهما وعن الثالث بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما
تلوح العليه عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب
لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما
يكونان في احد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول **في مقدمات العلوم وموضوعاتها**
وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسايل في العلوم ولكل واحد من
العلوم شي او اشيا متناسبة يبحث عن احواله واحوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتيه له
ويسمى الشي موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة :: موضوع العلم هو الذي يبحث
في ذلك العلم عن احواله والشي الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد
للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي
من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركه لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون
موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي
كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس
اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية
والاغذيه وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في
كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشي او الاشياء
بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو
نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا منه
كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي
او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتيه التي مر ذكرها
في النهج الاول فهي محمولات جميع مسايل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه

بشرط صح

قوله ولكل علم مبادى ومسايل فالمبادى هى الحدود والمقدمات التى منها تولف قياساته
ومنه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر فى العلوم واما
مسلمة فى الوقت الى ان تبين وفى نفس المتعلم تشكك فيها واما الحدود فمثل الحدود التى تورد لموضوع
الصناعة واجزايه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضها الذاتيه وهى ايضا تصدر فى العلوم وقد يجمع
المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود فى اسم الوضع فيسمى اوضاعا لكن المسلمات منها
تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثالث تسمى مصادرات واذا كان للعلم
مما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تقديمها
استغنا لكنه ربما خصصت بالصناعة وصدرت فى جملة المقدمات وكل اصل موضوع
فى العلم فان البرهان عليه من علم اخر : المبادى هى الاشيا التى تبنى العلم عليها وهى اما تصورات
واما تصديقات والتصورات هى حدود اشيا تستعمل فى ذلك العلم وهى اما موضوع
العلم كقولنا فى الطبيعى الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثه واما جزء منه كقولنا الهيولى
هى الجوهر الذى من شانه القبول فقط واما جزوى تحته كقولنا الحركة كمال مبداء اول لما
بالقوة من حيث هو بالقوه وهذه الاشيا تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على
العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل فى العلم نفسه
وهو ما عداهما كالاعراض الذاتيه فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود
القسم الثانى اذا صودر بها كانت حدودا بحسب الاسما ويمكن ان تصير بعد التصديق
بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهى المقدمات التى منها تولف
قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهى المبادى
على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان تتبين فى علم اخر
وهى مبادى بالقياس الى العلم المبنى عليها ومسائل بالقياس الى العلم الاخر وهذه
ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة

وان كانت مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة
اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا
وهى قد توضع فى افتتاح العلوم كما فى الهندسة وقد تخلط بمسائلها كما فى الطبيعيات
ولا بد من تقديمها على الكل والمحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسايل وتصدير
العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هى
التى تصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلثه فى التصدير
واحد واما الواجب قبولها فعن تقديمها استغنا لظهورها وهى تنقسم الى عام
يستعمل فى جميع العلوم كقولنا الشى الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها
كقولنا الاشيا المتساوية لشى واحد متساوية فانه يستعمل فى الرياضيات لا غير والمورد
من ذلك فى فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون
بالجزئين جميعا كما يقال فى الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع
الذى هو الشى بالمقدار والمحمول الذى هو المثبت والمنفى بالمشارك والمباين
وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد فى
مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية
فخصص الموضوع الذى هو الاشيا بالمقادير ويصير المحمول ايضا متخصصا بتخصصه
فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هى المبادى واما المسايل
فهى التى يشتمل العلم عليها ويبين فيه وهى مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات
اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على حسن الظن بالمعلم وهى
تصدر فى العلم وهى التى تسمى مصادرات ومنها مسلمة فى الوقت الى ان تبين فى موضع
اخر وفى نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعه
وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها فى علم اخر اقول

سبيل

في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن
الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يختص بل الواجب قبولها وذلك عند الصدر
بها لا غير واما ان لم نصدق بها فانها الشبه وجدها نستعمل في كثير من المواضع على
عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم

اذا صح

في نقل البرهان وتناسب العلوم . اعلم انه كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم
علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون
الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة جرت بان
يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال
الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع
تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث
اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب

مثل علم المناظر صح

العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم
وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه
التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص
كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزوا منه والذي ليس على
وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع
فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العلم مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة
كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما
شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع
الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين

يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزوا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق
والذي ليس بحسبه في واحد ويكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع
تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع
علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط
النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك
يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزوا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور
المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزوا
منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت
انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين
الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب
قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة
موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء
فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون
بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما
اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك تقع لبعض مسائلهما
اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان
متناسبين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان
~~لا يكونا كذلك ولا يخلو اما~~ ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تخص بالآخر او لا يوضع
فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث

عن آخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف
والبحث عن النغم المطلقة يكون جزوًا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض
لها نسب عددية مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها
في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد
الموضوعين مقارنًا لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقًا كالطبيعي والحساب
وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع
العالي جنسًا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدًا لكنه في احدهما وضع
مطلقًا وفي الآخر مقيدًا وثالثها ان يكون موضوع عرضًا عامًا لموضوع السافل ورابعها
ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد
ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع **قوله** واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزوي
الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه اي انه كثيرًا ما تصح مبادي العلم
الكلي الفوقاني في العلم الجزوي السفلاني :. العلم السفلاني يسمى جزويًا بالقياس الى
الفوقاني والفوقاني كليًا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزوي انما تكون
مسايل للعلم الكلي تتبين فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربعة
فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان
امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسيلة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات
الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع الا يكون للمسيلة في السفلاني
مبنية على ما تبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دورًا **قوله** وربما كان علم فوق
علم وتحت آخر وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث
عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى :. العلم الذي يكون فوق علم
وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما تختلف

الثالث

على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني
والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدًا بقيد وانما
نظر فيه من حيث يقترن بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي
بالوجه الاول ولذلك تعد في اجزايه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث
الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شي اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى
فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد
والكثير والقديم والمحدث وبحج هنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب
بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البراهين والفصل الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتناسب
العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلًا والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر
الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردنا اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان
معنيان احدهما ان يكون علمًا مبنيًا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي
تبين به ذلك الاصل منقولًا من علمه الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان
يكون المسيلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون شي من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل
من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسيلة كمسايل المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما
ان يكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسايل لو جردت عن نور البصر
وعن النغم لكانت بعينها مسايل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم تتغير احوالها
فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل
على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان
ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة

بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطى السبب فى التصديق بالحكم ويعطى
السبب فى وجود الحكم فهو مطلقا معطى للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق
فقط فاعطى اللمية فى التصديق ولم يعط اللمية فى الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دال
على انية الحكم فى نفسه دون لميته فى نفسه فان كان الاوسط فى برهان ان مع انه ليس بعلة
لنسبة حدى النتيجه هو معلول لنسبة حدى النتيجة لكنه اعرف عندنا سمى دليلا مثال
ذلك قولك ان كان كسوف قمرى فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمرى
موجود فاذن الارض متوسطه واعلم ان الاستثنا كالحد الاوسط وقد تبين التوسط
بالكسوف الذى هو معلول التوسط والذى برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف
ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة
ولكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة عارضة لا لحمى وحمى غب والمعلول
منهما القشعريرة الحد الاوسط فى البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق
بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج اولا يكون فان كان
فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط
فيه معلولا لوجود الحكم فى الخارج اولا يكون فالاول يسمى دليلا والثانى لا يختص
باسم والدليل يشارك برهان لم فى الحدود ويخالفان فى وضع الاوسط والاكبر وفى
النتيجه واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب فى الوجود والعقل
والعلم اليقينى بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدمتاه
اقدم فى الوجود والعقل جميعا من النتيجه واما برهان ان فلا يعطى السبب الا
فى العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا كان السبب فى العقل مستندا الى سبب
فى الوجود الا انه يكون غير مذكور فى البرهان والواقع فى البرهان يكون سببا فى العقل

إنّ صح

فقط ويكون البرهان برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم فى العقل لانهما اعرف عندنا
وليستا اقدم فى الطبع وانما عرفنا بلم وان بان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت
وبرهان لم يعطى علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطى علته فى الوجود لكنه يعطى ثبوته
فى العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائى والاخر اقترانى حملى يمكن ان يمثل بهما
فى برهان لم وفى الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائى وهو التمثيل بالخسوف وتوسط
الارض فظاهر مشهور واما الاقترانى ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة
الغريبة الفاشية فى الاعضاء التى يفارق وتعود فى كل يومين مرة واحدة على ما هو
المتعارف فليست هى بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهى الصفراء المتعفنة
خارج العروق وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة فى الكتاب ضربا من برهان
ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه
تسمية العلة معلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله
واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه
علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم ان كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر فى الاصغر ووجود الاكبر مطلقا غير وجود
الاكبر فى الاصغر والحكم هو الثانى وعلة الاول غير علة الثانى والاوسط علة فى برهان لم
ومعلول فى الدليل للثانى دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق
فالشيخ اوضح الحال فيه ومما نزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر
فى الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار
ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مولف ولكل مولف مولف واما فى الدليل فلا
يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر فى الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم
من ذلك تقدم وجود الاكبر فى الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر

انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر
كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر
علته انما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب انما وجدت
فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان **اشاره**
الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشي موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب
به مطلب احد طرفي النقيض : المطالب العلمية منقسمة الى اصول والى فروع والاصول
هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية
التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة
هي بالقوة ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها
اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور هما ما واي واثنان للتصديق
وهما هل ولم فطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى
مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار **قوله** ومنها مطلب
ما هو الشي وقد يطلب به ماهية ذات الشي وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل
ذات الشي حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما
هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه
وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثالث
هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال
بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل
في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم
وان اجيب بما يشتمل على شي خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما
بحسب الاسم **قوله** ولا بد من تقديم مطلب ما الشي على مطلب هل الشي اذا لم يكن ما يدل عليه

الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض
النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزوا للمطلب مفهوما : المراد ان مطلب ما
الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل حدا تفسير هذا المطلب ليميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي
يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الاحد دون الاخر وتقدير كلامه اذا لم يكن
مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما الا الذي لا يكون مدلوله
حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا
والحدود انما تكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول
مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون
للسوال بهل البسيطة حينئذ فايدة وحينئذ لا يكون السوال بما قبل هل **قوله**
وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان المطلوب في السوال
بلفظة ما هذه الذي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون
معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا
اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم الخلا على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع
اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزا للمطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز
عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى
وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حذاء المطلب مفهوما فانه
مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح **قوله** فاذا صح للشي
وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان فيه تجوز : معناه ظاهر ومثاله انا اذا
قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط
متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول

بعينه حدًا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اىّ شئ الشئ ويطلب به تميز الشئ عما
عداه وفى بعض النسخ ومنها مطلب اى شئ الشئ وهو ايضا مما يعد فى اصول المطالب
ويطلب به تمييز الشئ عما عداه. قد يجاب عن اىّ بما يميزه تمييزًا ذاتيًا وقد يجاب بما يميّز
تمييزًا عرضيًا والمراد هو الاول وقد لا يعدّ هذا المطلب فى الاصول لان مطلب ما يغنى
عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو فى حال
الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره
حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم الشئ وكانه يسئل عما هو الحد الاوسط اذا
كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض
ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه فى نفس الامر ولا شك
فى ان هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما فى التصديق
فقط كما يقال لم مبدا الكل واحد واما فى الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس
الحديد وههنا نكتة وهى ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضًا ان يقللوها
بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبًا للتصور ومطلبًا للتصديق وتطوى البواقى فيهما
وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم فى مطلب ما حتى يكون الامهات هى مطلبى
ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسئل عن ما هو الحد الاوسط
او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل فى المرتبة اما بالفعل فكما يقال
هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن
الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضًا كيف الشئ
واين الشئ ومتى الشئ وهى مطالب جزئية ليست من الامهات بل نزل عن ان تعد
فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى وعلم
نسبته الى الموضوع المطلوب حاله. لم يذكر الشيخ مطلبى كم ومن وهما ايضًا من [illegible]

كانت او غير مميزة

المشهورة

المشهورة فهى جزئية لانها يطلب بها علوم جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تعم
فائدتها فان من لا كيفية له مثلا لا يبنا عنه بكيف ولذلك نزل عن ان تعد فى الاصول
ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسئول عنه معلومًا بماهيته ومجهولا
بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو فى الدار هل هو الآن قوله
فان لم يفطن لذلك لم يغن ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبًا خارجًا عما عد الحجة فيه نظر
لان مطلب اى اذا عُدّ فى الاصول يقوم مقامها فيقال اى كيفية له او فى اى مكان هو او اى وقت
هو او حينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عدو قبلها النهج
العاشر فى القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس
وهو ان يكون المدعى قياسًا ليس بقياس فى صورته وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج
او يكون قياسًا فى صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا
يكون قياسًا بحسب مادته اى انه حيث اذا اعتبر الواجب فى مادته اختل امر صورته
واذا سلم ما فيه على النحو الذى قيل كان قياسًا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعيت
فيه تشابه احوال الوسط فى المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب
تسليمه فلم يكن قياسًا واجب القبول وان كان قياسًا فى صورته وقد عرفت الفرق بينهما
ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل
وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان بمعنى واحد والواجب ان يكونا مختلفى
المعانى فاذا روعى فى القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا
من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول
الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسى واما الى اجزائه التى هى المقدمات
ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس
واخر القسم الثانى الى ان تم الكلام فى القسم الاول ثم الذى يرجع الى التاليف فيكون

لسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى
قياسًا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات
الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجه والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض
فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل
منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو
ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول
هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ
عن القسمه ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي
لا ينتج المطلوب لا نتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة
واليه اشار بقوله او يكون قياسًا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس
بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات
لو وضعت بحيث يكون مسلمه لما كانت على هية قياس ولو وضعت على هية قياس خرجت
عن ان يكون مسلمه واليه اشار بقوله او لا يكون قياسًا بحسب مادته الى قوله وان كان
قياسًا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شي من الناطق
من حيث هو ناطق بحيوان ينتج ذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما
مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعًا او مع حذفه عنهما جميعًا
لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن
الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلف صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا
فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسًا واجب القبول بحسب المادة ولهذا
كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين
المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول

لا من جهة المادة

من هذا القبيل: اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف ثم اخذ في بيان المصادره على
المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا
مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب يشتمل على حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون
احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها والثانية هي النتيجه بعينها
فيكون التاليف عن مقدمه واحدة بالحقيقه ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله
كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق ومما يقع في قياس واحد هكذا يكون
ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسه مركبه بعضها بعد النتيجه والمقدمه
المتحده بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم
بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اكثر مما يجب لكنها غير
ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادره على
المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس
فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقه بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منهما
يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء
التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معًا وهما وضع ما ليس بعلة علة
والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثه اشياء والى ذلك
اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع
خطأ من قبل الجهل بالتاليف من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول
قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسًا واجب القبول ولكن بسبب
في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب الاشتراك في مفهوم الالفاظ على بسائطها
او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى

كلّ

لفظ واحدٍ وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كاينًا للكل وما يكون للكل كاينا لكل واحدٍ
ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقًا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ
بان يكون اذا اجتمع صادقًا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صحّ
ان يقول كان امرء القيس شاعرًا صحّ ان امراء القيس كان مفردًا وان امراء القيس الميّت
شاعر مفردا فيحكم بان الميّت شاعر وايضا انه اذا صحّ ان الخمسة زوج وفرد اجتماعًا
صح انها زوج وانها فرد" وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صحّ انّ
امراء القيس شاعر وانه جيد صح على الاطلاق وكيف شيت انه شاعر جيد اى
في الشاعرية وهذا ايضًا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه تشركه
من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاوّل وهو ان يكون
سبب الغلط راجعًا الى الالفاظ حمه بقوله هذا اى هذا القسم وبدأ بالقسم الثانى بقوله
وإمّا ان لا يكون الغلط للفظة اما هذه اخت التى في اوّل الفصل في قوله الغلط قد يقع اما
بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدّمات افرادًا او في اجزائها
التى هى الحدود وتنقسم الى ما يكون السبب لفظيًّا والى ما يكون معنويًّا وبداء بالقسم الاول
وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد
او في هياته في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين
او في وجود التركيب وعدمه بظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى
القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت
اى في النهج السادس واورد لذلك مثالًا وهو انتقال الذهن من احد معنى لفظة
كل جا التى للاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع
بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقًا

وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصّه بالايراد لانه موضع يلتبس في
بعض اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشمل الاحاد معًا
وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ
غيره والثانى ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل
تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف
فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما
انا اذا قلنا كان امرء القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرء القيس كان وقولنا
امراء القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن
انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الافراد وانما يصح الاول
لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول قضية دالة على كونه في الزمان الماضى شاعرا
ولا يصح الثانى لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول بنفسه وكانه
يقول حصل امرء القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت
رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحده لا فرق بين قولنا
كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرء القيس
الذى ليس الموجود الان لان الميّت لا يوجد اصلا فضلًا عن ان يوجد شاعرًا
والمثال الثانى انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة
زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل
حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم
السادس وهو بان يظن انه اذا قلنا ان امرء القيس شاعر جيّد وصح على تقدير كونهما
وصفين متباينين صح ايضًا على تقدير كونهما معا وصفا واحدًا ثم قال وهذا
ايضًا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال

المجموع

توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنويه فان الحيد المطلق اذا حمل بدل الحد في
الشاعرته فقد اغفل ما شع المحمول وكان لحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوه في مثالنا
المذكور بنزله لكنه مهنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا من شاعر
حيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي يتقدمه قوله وهذه معالطات
مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الاربعه وسيشير
الى الثاني والثالث الباقيين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل
ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق
للشي مكان الشي وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت
ذلك ∴ يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقه بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب
فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنويه لا تتصور ان تقع في الحدود التي هي
المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون اما
في القضايا بانفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما
غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا
انفسها وهي المتعلقه بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها مهنا وهي ثلثه لا غير لان
التاليف يقع اما بين جزوين يستحق احدهما ان يحكم عليه والاخر ان يحكم به واما بين جزوين
لا يستحقان ذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل
المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني
فلا يخلوا اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزوا من القضيه شيا من معروضاته
او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب
والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات ما يستحق لان يكون جزوا

نو ذلك

من القضية وبالعرض معروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل
لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا
لا تتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسايل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه
غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف
خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما
القسمان المذكوران من الثلثه والثالث اخذ لاحق الشي مكانه وهو من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل
وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقه بالمحمول كما مر
وبالرابطه والجهة والسور وغير ذلك مما يعتبر احوال الحكم في القضية وهذان القسمان
من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ مكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان
الحصر على ما في ساير كتبه قوله فيجد اصناف المغالطات منحصره في اشتراك اللفظ
مفردا او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن
جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع
الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل
نقيا سبيته ∴ لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار مهنا الى القسم
الثاني من اللفظيه التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنويه
قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه
لا يتعرض لبيان الحصر قوله وان شيت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشباه
الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظيه ∴ وهذه اشارة الى القسم الثالث
من اللفظيه قوله ومن التفت الى المعنى وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزا القياس
معاني الالفاظ وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين والنتيجه وراعى

١٠٤

شكل القياس وعلم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب
ما يعقده على نفسه معاودًا ومراجعًا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر
لما خلق له: يقال الفت لفته اى نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة
واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرايط الصحة وواراث
من سوابط الصحة واسباب الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى ومجرد
ما حمله اللفظ اى الالفاظ الذهنية وما ترشح من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك
اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية فاذا راعى
اجزاء القياس مفصلة بنوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار
الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
واذا راعى شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات
من اى الاصناف المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق
بمادته ثم ان غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد
منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولتعلمها وحسبنا الله تعالى
وهو المعين والموفق وبالله التوفيق ه ه

تم قسم المنطق بحمد الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الثقة

قول الشيخ رحمه الله هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي
ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات
ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان من انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ
الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك
للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع
الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع
عن الشوائب الجسمانية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا
عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس
والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا
القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة
من الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لما اعتمده فيما اجد مخالفا لما اعتقده فان التقرير
غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج
وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة
بذاتها فكانت انماطا والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى
الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها
ليست مما لا تكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اي من تركبها من اجزاء لا تتجزى
ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم
الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود
وبالقياس

الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع
الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم
مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنهما مبنية على مسائل
اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن
بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث
المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه
من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده
الذي يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من
العلمين ∴ وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة
وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل
الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح
حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية
الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج
محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم
من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا
وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما
من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخلو اما ان يكون
الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيا او غير متناهية
قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم

من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له مسماة بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف فسيجي القول فيه ان شاء الله تعالى **قوله** وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية المسبب بالسبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل كل جسم ذو مفاصل قضيته والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي [illegible] بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله** ينتهي عددها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ✻ ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام متسلمة من اصحاب هذا الراي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان نعلمه من قصور الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد يقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والغاية في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير

بالفعل

بالمناهج

والتناهي وغير المتناهي والعبارة في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره ✻ هذا ابتدا شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول بين في كونه حاجبا لهما ايضا بين في كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين الاخرين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة الوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه ✻ يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكان او الحيز واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم هو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة هاهنا وكان المفهوم من المكان

او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه بلا ابا قبح في
العبارة والمعنى ان الطرف لو جوزنا ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر
الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة :. اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان
مغايرة المداخلة في الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه
انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه
حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة
والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول
هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول هو حال المماسة ووسط هو الحال الذي بعد المماسة
وقبل تمام المداخلة وآخر هو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها
قابلة للانقسامات في اثنائه مبنى على نفى الجزء ولا يصح على راى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة
عندهم شيا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا
الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم
للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ
عن لقايه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن كما يكون عند توهم
المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى فراغ وانقسم ما تداخله :. اى المداخلة التامة تقتضى ان يكون
الطرف الملاقى للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع
الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك
لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقايه وعلى هذا التقدير
لا يكون ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض
الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر

وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا
وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها
بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها
في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد
من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل
وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا
لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال
من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتى وهم وتنبيه
ومن الناس من كاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية :. يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب
الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو لاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على دفعها
اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء
بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو
حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل
ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم
وان الكثرة انما تتالف من احاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم
مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه
لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على الاشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى
وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لاء يذهبون الى لا نهاية
فهو لاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قوله وقد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب فوع قطع مسافة محدودة في زمان غير
متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم

جوّزوا التداخل للاجزاء ولما الزمهم مُوكبرا أصحاب المذهب الاول بحركة الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد
وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب بطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وبفك الرحا
على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي
موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون
بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود
موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على
المجردات ايضا وان اراد به المتناهي بالعدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في
الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه موجود في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي
يكون مع
ان تحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفايدة
اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو
اما ان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون مثله فسان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول
بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد
اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن
بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان
مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس
الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا
لم يكن الامتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على
التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي
هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمتاز في الوضع وتختلف احوالها العارضة

بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير
والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي
دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم
الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة وكان جسم هذا هو القسم الثاني
من القسمين المذكورين وارادان يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد
الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المولف طويلا
عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة وكان جسما اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما
قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما
مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان نضمر في المتن لفظة وذلك ان يقال
وامكنت الاضافات منها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او
حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت
الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف
بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة اولى في جهة ثم تحتاج
للتاليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان
الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المولف من غير المتناهية
في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد
صيرورتها جسما لا قبلها والصواب ان تفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه
واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم تالف مما
لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان
الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي افاده
غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر هذا تالي القول ان كان لكثرة متناهية منها حجم

الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه
الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله
كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظه كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير
الكلام ان يقال لو كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان
نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مولف من اجزاء غير متناهية نسبة شىء متناهى القدر الى شىء
متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد
ان صيّره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف فى النظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج
نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى لكان حجم المولف من عدد يتناهى من جملة
ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس ازيد منه والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا
باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف من عدد متناهى فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى
نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كالى غير متناه وهذا خلف محال
فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مولفا مما لا يتناهى قوله اليس اذا اوجب
النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهيه وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل
متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس له متداده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم
مولفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو
المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية
الاولى مهملة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا ولم تقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل
الثانى هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم

كنسبة متناه صح

غير متناهى القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهيه فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا
ولم يحكم ايضا جزويا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى
القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة
قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانى ليس يجب وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام اقول انه
لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهيه مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية
التى لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذا ان يقول
فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ان من الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك
وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول من الناس من يظن ان لكل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزوية
لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم
منها جزويا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون
له متداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب
وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح
وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع
فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى كالفلك اقول والاظهر
انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر
الامكان قوله بل هو فى نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على
ما ذهب اليه الفريقان امر عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو عند الحس

ان يكون صح

قوله لكنه لتبين مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما
باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اى الجسم الذى حكمنا بكونه
عديم الانفصال لتبين مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب
وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق
او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني
ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم تنبيه الجسم اذا لم يكن فيه مفاصل لا تقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل
فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده لما ابطل احتمال الثلثة من الاربعة المذكورة بقي الحق
احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف
الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال
لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تنبيها لان
هذا الحكم فرع على ما تقدم وهو له وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة
والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى في هذا الكتاب
وفي بعض النسخ القدر الذى اوردناه تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية
ان الحركة عليها والزمان بالحركة كذلك وانه لا تتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث
المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة
بالجسم الطبيعي التى هى الجسم التعليمي الذى هو يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب
تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها تنتهي الاجسام والخطوط التى تسمى
مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال
الاجسام ولم يذكر تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة
والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقها في الفعل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها

فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير
لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع فاذن
قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا اقول
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح
هو الكمية المتصلة التى تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح
كله من الذى يقابل بالرقة القوام فالثخين
يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه
الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تتشارك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق
على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند
ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال
وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو
ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب
الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا
ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم
التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي
لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم
ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني

الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل الاشكال كالشمعة
التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم
الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في
الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة
امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة
واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية
شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها لها قلنا كونه موجودا لا في موضوع
اعني جوهريته اوضح شيء له هو مغاير لهذه الامور وكونه من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير
جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال
اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المنبئة بجزئية الحكم
عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد
معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بنا ولها هذا البرهان على ما يجي بيانه فالصواب ان يقال انه
جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال
بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب
لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين اقول يريد بالمتصل
بذاته هاهنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها
الجسم التعليمي فهي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بساير الاشكال والدليل على ان
اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير
اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
ولو حمل المتصل بذاته هاهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى

شيئاً

لا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة
ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى
للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ
للذي يطرا عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها
الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل
الانفصال لان الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء
قابلا لنفسه **قوله** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء
بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال
الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهر والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال
على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول هاهنا هو الصورة
الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار
قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه
ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة
قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا
بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل
وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان
يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال
تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان

ذلك المحل ليس هو الاتصال بل شيء آخر هو الهيولى. واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام
الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر
مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل
ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم
الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له انه انما يحدث من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة
لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا. اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا
طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران
بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال
الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى. وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت
ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال
حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال. وجه يكون حال
كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن الجسم وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو
الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون
موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته يعرض فيه الابعاد ولا يكون جسما البتة
بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو

الصورة فالمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على
الاطلاق يتنبهوا ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وانما
ينبغي ان نعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها
المستفاد من الصورة ليتوقف على احوال الشبه المبتنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب
ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى
مادة توجد فيها الثنتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا
الى مادة اخرى وتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في حال الثنين غير موصوفة بنفسها
بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصورة والفاضل الشارح عارض للشيخ باقامة
حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال واذن
كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت
الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية واذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان
لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام
منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط
حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك هذا هو الوهم
وتقريره ان يقال الحكم استدل للتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه
مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله
فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وما لها من الغنى عن القابل
او الحاجة اليه متشابه هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تعني هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال

لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم تحجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال
ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير
مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو
خاص جزوي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول
وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو
طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع قوله وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة متشابه
وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف
فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرض بعض احوالها حاجتها الى
ما تقوم فيه عرفنا ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته
بحيث كان لها ذات لكان لها تلك الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال
عليها او امتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة
فيه عرفنا انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت
مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول: قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة
الموجودة ليست جنسا لانها ليست موقوفة على ما يتضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها
مقولة على الامتدادات الفلكية العنصرية وغيرها فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل
نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية
وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء

الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله
بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في ساير الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم
لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام
فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي
ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية
غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل
في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره
لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة
بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم
لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي
الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل
يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما
يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر
معلوم ومشترك مقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب
الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية
لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه
فلا فائدة في التطويل بالاعادة وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد
بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام
الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها: قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة

واما مولفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة
فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس
وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هي متالفة عن بسايط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر
واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي
الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسايط
كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير
متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر
والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب
هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه
تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام
الوهمي ولكن ليس يجب احسبان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي ولو كانت الحجة المذكورة
في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة
للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب
المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة
بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين
او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر
وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين

اذ بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو
باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما
تقتضي حيث كانت شيا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما تقتضيه
ساير الاجزاء وما تقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك
الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك
بسبب شي يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود هاهنا هو امكان
طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات
المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما
على تلك البسايط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى
ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب
قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة
من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من تلك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه
وانما قال الطباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع
يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون
فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول
الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا
من عايق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زايل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام
يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك

من نظائرها انما يلزم ان لو كان الاتصال بعضه طباع كل الاجزاء وهو ممنوع

وزايلاً كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلاً وكانه جواب لسوال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ومنفكاً عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوز مثل ذلك في البسايط المذكورة فيقال لهم انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيثية عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العايق اذا كان لازماً طبيعياً كان له اثنينية بالفعل ولا نصل من اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه حاشية وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصاً واحداً وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعايق عنه لازم طبيعي معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكرها اثنا حل الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكر من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضاً بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاحتلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن والعايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجماً بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان

حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسيلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زايداً على الماهية وذلك الزايد ان كان لازماً لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي صدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه تذنيب اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن منه هي الاولى فاعرفها ولا تستبعدن ان تختص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسيلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم تكن بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيباً والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاؤه متنفشاً فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا تختص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن منه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كانت جسماً اشارة يجب ان يكون محققاً عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء الى غير النهاية هذه مسيلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضاً مبدأ لمسايل اخرى منها مسيلة اثبات تحدد الجهات

كما سياتي بعد وهي ايضًا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني
المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ما هنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققًا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين
الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل
لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها هذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا
في مادة لانه اما ان يكون متناهيًا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان
متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته
ولن ينفعل الصورة الا بمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني
اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة
لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث
يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان توجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
مثلا يكون البعد الاول ذراعًا والثاني زايدًا عليه بنصف ذراع والثالث زايدًا على الثاني ايضا بنصف
ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل
على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا
عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب
الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى
الاصل غير متناهية والاصل متزايدا الى النهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان

المثل موجود في الزوايا اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزوايا الثالثة انه يجوز ان يفرض بين
الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير نهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول التفاوت
يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد اخذته
وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلا في صدر الفصل
بقوله ان جاز وجوده لان الخلا عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت
وجوده لكان متناهيا قوله والامر الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد
بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما هذه
الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى
الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى
الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها وقوله واية زيادات امكنت فممكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن
ان يشتمل عليها بعد ويتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول
ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات
امكنت فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفا جوابا لذلك اللام ويكون
تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون
لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل ولا للايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان
يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل
لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب
انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة
في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة

في غير صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى
اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه
بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد
وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات
امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره
مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع
موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم
لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد
اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه
امكان قال المراد منه ان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات
فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه
من الزيادة في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة
بينهما محدود الحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل
على محدود من جملة غير المحدود الذي هو في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد
محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين
الامتدادين محدودا في الزايد عند حد لا يتعداه في العظم اي اذا كان لامكان الابعاد التي تفرض بينهما
نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة
الامتدادان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما
قوله والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال
اي اذا لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل

لا يتجاوز

على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله
وهو ذلك المحدود اي الذي هو ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر
بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
هذا محال وهذا ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك
لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا
بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب
فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا
على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير
متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون باطلا وذلك لانا نقول اما ان يكون
بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات
وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل
عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه
بعد اخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف
فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه
البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام
فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي
هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون
حاصلا في بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك

زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه
فحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون
الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد الاول مع مجموع البعد
العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك
الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تكون تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد
وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه
لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية
الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني
وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما منافيا لعدم حصول جميع الزيادات في بعد
وملازما لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف
تلك وانما بقي الالتباس في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل
المجهود فيه قوله وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة
او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض
كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم
ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل
كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط
غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما
منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في
الجهة التي يتناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير
متناهيين فيها وهما مشهوران اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي

فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا
لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل
وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات
والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر
من واحدة من جهة احاطتها به فان الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه
فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل
وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور
غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما
لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن بعض ما
يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي
تكنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة
وثاني الاقسام مخالف للظهور وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء
ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي
الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون
بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما
القسمان اللذان قيدا للزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها وظهر منه
ان تربيع القسمة وجعل احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه
منفردا بنفسه عن نفسه هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل

وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد تبين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا
في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع
المقادير وهو هيآت التناهي والتشكلات وانما قال هيآت التناهي ولم يقل التناهي لان
التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيآت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب
وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم
قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض
القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض
اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض
الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض
ويلزم المحال من جهة تشابه اجزائها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد
وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح
توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود
الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولًا نعطا فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا
القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء
والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد
ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحمله الناظر
فيه الا على فهم قايله حاشاه عن ذلك واذ كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فايدة
في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو مفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني

قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بينا استحالته هذا هو
القسم الثاني من الثلثة وبيان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه
والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يتوجه المادة من اللواحق وقد تبين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض او اتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل
الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه
قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها
هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح هاهنا وبيان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه
قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكيلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على
لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان
اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول
بجميع الوجوه العايدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العايدة الى القابل فقط قوله
بقي انه بمشاركة من القابل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا
ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجوده فلا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي
والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها
وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب
او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك
ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ابطال القسم
الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد
المفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون
ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان
شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذ جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف

مقتضيه فلم لا يجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشيا اخر على ان هذا الاشكال
ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة
لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزء عنه بخلاف المركب
ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييد بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب
خصه بالذكر **قوله** فنقول لكن يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في
احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزوية وفاعل اوجب
حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان كل ما يفرض جزء له بعده مثل ذلك
لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور
له جزء ولا كل فضلا عن ساير عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك
وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك
لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد
ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين
الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة
والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير ثم قال فلما وجب
لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة
والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد
وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية
للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين وجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه
جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما

يكون

في غيره

١٢٨

مخفوضة بكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه
لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل
ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل
المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما منه
موصولة بمعنى الذي **قوله** فهذا له عن عارض ومانع وسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة
وتحملها وتجزئها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما
الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن
قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة
اياها المتجزية معها الطريان الانفصال الانفصال عليها **قوله** واما المقدار لو انفرد ولم يكن
هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير
كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق
شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزوية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها
شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء
لحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس
طبيعته واحدة فلا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا
من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض
المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها
باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء
من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي تحتاج الامتداد

الجسمية اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج
المقدار والشكل اليه لكونهما عرضيين وقيده بهنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة
النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف
الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية خالف
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل
واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية
والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا
وحدها تخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود
والحلول سبب على جزءها لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا وليكن تقدمها في الوجود
وحده سببا في المفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي
تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي
التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه
فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها **تنبيه**
هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد ان كون الهيولى
ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة
يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان
باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما يتلوا
هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع

سببا

ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد **قوله** ولو كان له
في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال
عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان
منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا
خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو
القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم
ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى
اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه
بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء
من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم
وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها
وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله**
نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك
المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم
في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير
الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة
واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت
ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل
فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء تعيين تصور
ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون
محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن الاحالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى

ان يكون

والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم
الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع
ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية
وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة
لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا تخلوا اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل
وان تحصلت فلا تخلوا اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها
من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال وان كان اولى بها
فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا
محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما ونظيريهما وبين الفرق بينهما وبين
النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال ان ذلك
لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا
الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا
لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة
فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك
لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته
الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه

الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء
ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض له وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء
بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص
لكون ذلك الموضع اولى بها فالاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال
العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق
المذكور **قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزوية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
من تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي
متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو
هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل
الاولوية بعد لحوق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع
فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون
متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد ليلا يقال
الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل
صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيرها تقتضي اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي
كان الوضع السابق لجبلا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان
في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما

لم تقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي يقارب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك
الموضع الجزوي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوي
اي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزوي هناك
فهمنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصص الموضع الجزوي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا الا ناعقلناها
مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية
في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون
حلول اللاحقة عقيب سابقة واعلم ان فيما ذكرنا للنظير سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان
الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد
المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضي لا محالة
الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان
اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكاينة
الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي له بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة
فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع
السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح
من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور
النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت
غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية
مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر
الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكله بتجويز اتصاف
الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة

بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة
وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل
الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز
او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث
ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبه لفساد القسمين
المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة
لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصور
ابدا وتنعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام
هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور
اخر: يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب
المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ
ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزوية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما
يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله**
وكيف ولا بد ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة
توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف تخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم
عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي

انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا
الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور
مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق
يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور
الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم
يمتنع ان يحصل من ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك لا بد له من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن
جسميته تقتضي ان تكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع
خاص متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر
على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو
لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات
كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم
بحيث يستحق اينا ما وغير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع
زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه
الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه
شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور
ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف
استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها

في الماهيات قيل لم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر
من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الاحوال المذكورة
فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها
تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك
لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة
ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا
وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور
وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة
القبول لمقتضية سهولته فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم
يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة في الفلك غير معقول
لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه
الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط
القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول
لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض
المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها
والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى
الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن
لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها
من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة
البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
ليس شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها

لأنّ سبب اختصاصها بالفلك

من غير دورٍ على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امورٍ
وشروطٍ مختلفةٍ اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب
المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا
في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل
اشارة واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية ولا الوجب
التشابه المذكور بل تحتاج فيما تختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها
ما يجب من المقدار والشكل. قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها
وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها
فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى
لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات
مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر
اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما
للصورة او للفاعل او للحامل والتزم انه للحامل وكان لقايل ان يقول العنصريات غير مختلفة في
المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية
باختلاف الكيفيات فكان لقايل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان
الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا
والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة
فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج
الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لاتشابه الكل
والجزء فان الكل والجزء لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل تحتاج فيما تختلف
احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك

القدر

لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية
قوله واحوال متفقة من خارج. وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات
ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري
فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يتحدد وجودها بالتصير بانضيافها الى ساير العلل لا الا تتماثل
ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية للتشخص
الصوري واما الحامل فهي علة قابلية قوله وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى. قال الفاضل الشارح
كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي انتفاء ذلك ان لا للحوادث بداية
زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار
التنبه لوجود مبدإ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك
الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر
وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة
هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى
بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى اذ تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا
الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان تكون مقامة بالآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما
امر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر
اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما
ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحد منهما محتاجة الى الاخرى
فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها

يكونه

اولا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ
واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة
ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل
واحد منهما بالآخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط
بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر
لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم من شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير
ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك
اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثانى ان لا يكون كذلك
والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة
موجبة فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال
ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد
التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى
الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر
فنبه على ان ما ظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط
يقتضيه شىء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى
الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى
قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هى الاقسام الممكنة
بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال فى ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى
وجودها لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى
لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات

يتعرض صح

المعلول

المعلول لا كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة
اضافية تعرض للشىء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان
اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنها فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة
الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما
ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب
الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشىء يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما
الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة
فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى
والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال
ان لا يكون لاحدهما تاثير فى الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن
ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتى ابطال الاحتمالين واقول اما التلازم المتضايفين
فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير فى الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار
من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى عليته قال
والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجبة الا ان الايجاد
يتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرها هى
ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلول يصير علة لغيره من حيث
يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون
لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين

مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية
اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون متقدما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج
من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر
السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته
ويكون قوله او يكون لا الهيولى بتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم على ما ظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وتتمة لذلك القسم قال ثم ههنا شكان
لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس اولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم
كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر
فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك
لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني
بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده
وسيأتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما
اشارة اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة
للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا يبتغي في امثال هذه من ان تكون
على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال
عليها الذي اذا طرأ ازال الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا
اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها
والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة

للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى
لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين بما ذكر قال فلا ينبغي في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر السر هو دلالة هذا البرهان على
وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت
احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة
للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث
هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه
ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات
متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر
في هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها
سببا لقوام الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى
ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ان يكون متاخرا عن الثالث
والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات

مقدمٌ بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهى اما مع الجسام المستقيمة الحركة او مقدمة عليها والمقدم على المع متقدم واستعملها انضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بيّن انّ الحاوى لو كان متقدمًا على المحوىّ الذى هو مع عدم الخلا لكان متقدمًا على عدم الخلا ثم زعم هناك انّ الفلك الحاوى الّذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوىّ غير متقدم على الفلك المحوىّ فخرج منه انّ ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعيّة تطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر امّا من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم انضا فى الوجود وكوجود الملا ونفى الخلا على تقدير كون نفى الخلا امرًا مغايرًا له فى التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين يتفق انّهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك انّ وقوع اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعلّ الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بيّنا انّ الجسمية لا تنفكّ عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبيّنا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشى فهو اما مع الشى او يكون متقدمًا عليه فثبت ان التناهى والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقايل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهى متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التى هى جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط فى البيان الاول هو من قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فانّ ما لا يكون علة للشى لا يكون متقدمًا عليه بالعلية اخصّ من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلعلّ الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة

والتقدم بالعلية صح

عليها

عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية او اعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شى من تلك الاجزاء علة لشى من تلك العوارض فهذا ما عندى فى هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا انّ الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهى والتشكل بل انهما انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشى فى تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهى والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هى متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا فى هذا الموضع قال الرابعة انّ التناهى والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مرّ ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة فى وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقايل ان يقول عندكم انّ الصورة شريكة علة الهيولى فهى على مذهبكم متقدمة والحاصل انّ الذى تدابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة العلة اقول قد مرّ انّ الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون لان الصورة من حيث هى صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مرّ ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها ~~فهى سابقة على تشخصها~~ وسياتى لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببًا لقوامها مطلقًا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو انّ السابقة هى الوجودى المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضًا للهيولى بالوجود معناه

صورة متشخصة صح

ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل
لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
غير وجود الهيولى ومعناه على الرواية الاولى ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم
علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على
معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ هاهنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه
يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الآخر عنها **قوله** على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود **قال** الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا
ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذا الشان اليه ثانيا فانه قد نستوثق
انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير
يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات
التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى
وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة
يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة
لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال
المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال
المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة
لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل

الذي

مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة تزول مع بقاء الهيولى
وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات
للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات تحسب القسمة العقلية قسمان
مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود
وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة
يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث
يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكر في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله هاهنا فان
اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان
البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل
في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هاهنا لا تعلق لها بهذا الكلام
اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا
كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة
علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم
انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة الحلول لها في
الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى
مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة
عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا

في بعض النسخ هو حمل اللوازم المعلولة على المعلولات ولزوم استظهر عامله على هذا التعدد مع استحالة الانفكاك ولو قيل ان المراد منه ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولة لماهية العلة وقد يكون معلولة لما يكون اماهيه جزء وشركه زال عن هذا التفسير ما ورد على تفسير الامام مستقيم الكلام فاعرفه

على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ما منا اذا كانت
الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلوله للصوره
بل يمكنك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشى لا يكون علة لذلك الشى فلما توقع
هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التى
ابتدا بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا
الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدرنا انها علة مطلقة للهيولى لوجب
ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها او تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجوده المحصله فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلوله لها
او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلوله حسب الروايتين
جميعا اشار قبل الخوض فى بيان استحاله ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع
فان الهيولى وان كانت معلوله للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن
وجود العلة المشخصه اى لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت
بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العله وكانه قال
لو قدرنا تقدم الصوره بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر
وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ
استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون
الشى معلولا للوجود ومقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشى معلولا للماهيه ومقارنا للوجود
كالفردية للمثلثه وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلوله لماهية الصورة مطلقا
فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوالها المعلوله لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب
ان يكون معلولا لنفس الماهيه فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهيه جزءا منها

او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلوله لذات
الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات
بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شى من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود
الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلوله
قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان
ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يوكدها ويبين
حقيقة الحال فى هذه المسلة قوله ولكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد
الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر فى المقدمة
الثالثه وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال ومعناه ما مر فى المقدمة الرابعة قوله
تصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتمه وجود الصورة السابقة بتتمه وجودها للهيولى
وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصوره ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان
الخلف وقد نبه بقوله ما به يتم وجود الصورة ان التناهى والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها
فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقى ظاهر وهم وتنبيه
ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان تستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى
علة للصورة فى الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة
وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شى يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد
هذا محتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو
انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل او معها وهما محتاجان الى الهيولى
فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشى اليه وجب
ان يكون علة للشى بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه
قال وللقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك

ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معًا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجًا اليها في ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شي توجد الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهى والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجود لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم يلخص ما بعد هذا الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلنا. انتنبا ه انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى يقوم فيقوم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يكون زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشى الذى عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة

اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشى ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقًا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك ففى زوال الاين المعين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان تحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بلى لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذى اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد تحصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذى اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثانى فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده

وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين ولا الاين من حيث هو اين محتاج الى الجسم من
حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم
العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله
ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لا انها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بتلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يعرض لا كون
معقب الاين حقيقيا للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصور اشارة
ليس يمكن ان يكون شان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر
وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء
آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه بيّنا سبب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ
بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر
وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز
ان يكون شان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة ~~لانه ضرورة~~ لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر
جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما
تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر
وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث دل واحد
هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر
وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي
بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا

من قبل ان المعلولين المتسببين لعلة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي
لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه
حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى
البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة
الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج
كل منهما الى الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى بيّنة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا من غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير
وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره
بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المضافان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه
هذا الفاضل ولا الاحتياج منهما دائرا كما زعمه بل هما اذا اثبات شيء بالشكل واحد منهما صفة بسبب
الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك
الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث
جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى
الجملة الاولى وظن ان الاحتياج منهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه
لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المضافين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة
يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين
خلافهما ولذلك يجتمع مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد
تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله يعني انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى

والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق
فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت
الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة وواسطة او شريكة للعلة وقد
ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة في الفاسدة
الكاينة تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو انما خص الفاسدة الكاينة بالذكر لان تصور التقدم فيهما مع كونها
متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا
الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك
على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى يوجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا
الفصل واشار بقوله ذلك الى ما وجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشي الذي يشارك الصورة في
العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على
ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج
ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دايم الوجود مفارق عن
المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات ولا ابعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا وسيجي ذكره
وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى
المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية في تعقيب الصور
لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشي فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع
ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره وايضا من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض

١٧٤

فى بلاده وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية
او قسرية تحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصور المتجددة هي مجموع
ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا
داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير
الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقب الصور فيكون فاعل
التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني
بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة
القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل
في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل حالتها
من الاحوال النوعية **قوله** وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل
بيانه كلام غير هذا المحمل **قال** الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيا وذلك انا قد بينا فيما مضى
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة
اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة متشخص بالاخر وهذا
لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد
منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد منهما
الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس موجودا فلا ينضم اليه
غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على كل
واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير
هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر

صبر ورق

واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا يعقل مفارقتها لهذه الهيولى ومتعلقة بها
من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص
الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هو حقيقة
القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص على قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث
هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان
الشئ المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره
والاول موجود فى الخارج والعقل واليه يذهب هنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس يصح
ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية فى احكامها بالامور العقلية من حيث
هي عقلية وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما
كالآخر فى التقدم والتاخير والذى يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت
رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعا لعلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى
يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لا زالة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى
الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابيهما ووجوديهما لما ثبت
ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات بالعكس ورد عليه
شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما بالتقدم والتاخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما
بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم فى الرفع

يعنى تشخص الصورة المطلقة ... بالتشخص

انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر لذلك قيل عدم
العلة علة العدم كما كان فى جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم
من وجود المعلول تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته فى تقدم
الصورة هذه الحال الجسم الذى لا تفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة
حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على
السواء فهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو
الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء
علة والاولان باطلان لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح
فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا بشئ واحد وهو انا بينا فى العنصريات ان الهيولى
ليست هى المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم
لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور فى الفلكيات بل بينا هنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان
عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر
بالتلطف هنا فى معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان
استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفى العنصريات غير لازم
لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت
تنبيه الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه والخط ينتهى
بنقطته وهى قطعته الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح
والخط ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهى النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له
ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض
والنقطة هى ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما
اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة

لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث
الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد
تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط
والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط
اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان
الجسم ذا امتدادات ثلثة فانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن
الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط
بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان
هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل
نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها
نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به ينتهي الجسم واقول
التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها
عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه فانها بهذا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم والماء يدل
على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر
عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة
الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته بل من حيث يقوم جسميته
بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما
ولذلك قد يمكن لقوم ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما
حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج

فمنتهياتها

في معرفته تاليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا
بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه
وكيف ما دارت القصة فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء
في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه
العقلية وتطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك
لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما
واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة
النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولين فلما مر واما الاخير فلما
سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر
بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له
وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية
للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت
السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله
النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب
بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى
معروضه سببا لعروض ذلك العارض للعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا
الرجل الفاضل كيف تخبط في كلامه فلا يبالي اين ذهب وما حققناه من قبل هو ان الانقطاع بعرض

لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبارين يزول هذه الشبهة
قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان
والمنطقة مما يفرض عند الحركة والخط كمحيط الدايرة قد يوجد ولا نقطة يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة
للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي وجب ان نعرف اولا الالفاظ التي
استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساوية والدايرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي
في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط
دايرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان
لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدواير على سطح الكرة التي تتساوى
ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فعندما تتقاطع اقطار
وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وساير ما
لا يتناهى فانه لا وسط ولا ساير مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها
من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدايرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة
كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها يريد ان الدايرة لا يصير
مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض
فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدايرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين
الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط
الدايرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه
لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكران وقوع الفصل في المقادير

انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل
الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدايرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم
ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع
فاذن مركز الدايرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن يكون النقط غير المتناهية
موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب
الانقسام واذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه
مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدايرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا الحكم
لا يختص بالدايرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في
نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها ممتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض لان
تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في
الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا
ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى
ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما
خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها افاد هنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان
الذي يقال بخلافه لتفهيم المتعلمين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية
عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتاتى لك ان تتأمل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل
وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض
نريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يتعجب كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها
من الطبيعيات بخلاف المسايل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة هنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي
الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي
اكتسب النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي

ينبّهُ عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيهٌ على أنّ الهيولى وساير الصور والاعراض لا حصّة لها في العِظَم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعِظَم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان بما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزءه والقول بالتداخل يفضي كون الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصّة لها في العِظَم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن حكم بان هذا الحكم تشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير

اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فيتبيّن ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها احتمالا فا تقديرا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعدٌ مقداريٌ وليس على ما يقال لا شيءٌ محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعدٌ ممتدٌ في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني الخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء الواقع بينها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بيّن ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه متجزٍ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمةً هي ان كل ما كان كذلك فهو امتداد كمّ متصل اعني البعد المقداري واما ذكر متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء

عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيء محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية

تتمة واذ قد تبيّن ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبيّن ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بُعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحّى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبيّن في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكر في فصل مفرد واذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعدٌ متصلٌ والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعدٌ متصلٌ والبعد المتصل يتنحّى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعد مفطور من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحّى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتتمة لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبيّن قبله

اشارة ولقد يناسب الخوض مشغولين به الكلام في المعنى الذي يسمّى جهة مثل قولنا المتحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتبيّن ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهة والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينيّ على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما ستحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود

اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحو الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع

وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبيّنه بقياسين يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين
في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بيّن بهذا القياس ايضا ان صغرى
القياس الثاني من المذكورين وان كان بيّنا بحسب التصديق فان لميّته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس
وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة
ذات وضع فمن البيّن ان وضعها في امتداد ما اخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا
ليستا اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل
المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يقال انه يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبيّن ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة
للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف تتحدد للامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك
وتتعرف احوال الحركة الطبيعية: يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب
تقديم بيان الهلية على بيان الماهية فبيّن اولا انها موجودة ثم بيّن ان وجودها على اي انحاء الوجود
ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجوب
تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الحركة اليه
وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة
اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة
لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة
في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والمجاز ان يكون جهة
الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه**
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض

التقسيم صح

بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير صائر في الغرض اما
الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه
بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم تكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان
تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق
هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفصل من الكلام الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين
اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس هو موجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة هي
التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد ما ليس موجود فاذن تنقض كلية الكبرى
واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس موجود
فان معه تحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب
وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان
نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها
بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات
لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما
يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنتعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك:
يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك
لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم
ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا
الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت
الفوق منها ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها

باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله وامتاز طرفا
الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار انحناء قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعيرها
في ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادا
على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق
فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين
واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد
الخطية والسطحية ان لم تعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية خلاف ما تقرر فيما مر فان
المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل الامتدادات هي اطراف السطح
ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما تتبدل
به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله
وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القايم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي
راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما
والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا بمعنى اليمين شمالا
والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي
ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله
اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل
بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع ويفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا

والجانب

والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي تظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يعتبر
ذلك في القدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما ومما يشبههما اليمين والشمال
لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك
اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمايه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك
شي لا يتصور فيه فايدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما
بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان تتعين وضع الجهة في خلاء
او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان تجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن
ان يقع بشي خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفرض
منه حد واحد اينما فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد تحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع
بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به ويدخل المحاط به في ذلك التاثير
بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد
بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما
جهة البعد فلم يجب ان تتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة
ويكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم
بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو على حال ما موجبة لتحديد متقابلين
وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم تحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب
ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شي
متشابه خلاء كان او ملاء واما في شي مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه

بان يكون جهة من سايرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهيه وكون الجهتين بالطبع واثنتين بحسب
فاذن الثانى حق وهو ان يكون ذلك التعين بشى مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشى لا محالة يكون جسما
او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما
والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد
من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر
وكذلك الثنتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث
هو واحد ان يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم
بقى ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثانى ايضا باطل
لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضى
دخول المحاط فى التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف فى تحديد امتدادين بالقرب الذى يتحدد باحاطته
والبعد الذى يتحدد بانتهاء محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو
واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب
منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات
الخارجة منه ووقوع الاخر منه فى جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه فى جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع فى كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل
وان امتنع فلمانع موثر فى التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام فى وقوعه فى بعض
جهات معينة دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل
هذا القسم ثبت ان تحدد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهى
الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات ه

اشارة

كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة
له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو فى الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى بسبب جسم غيره

هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم فى رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب اخر :
يريد بيان ان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التى تجوز تلك الحركة عليها
وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما
ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذى لا تجوز الحركة الاينية عليه والثانى هو الذى تجوز عليه ويكون مفارقة
موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو فى الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعى لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون
متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا فوجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر
فذلك الجسم الاخر هو علة الجهة لهذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا فى جهة حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر
عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم
لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعنى الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع
ايضا متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما فى الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه
الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعى جهة والجهة انما
تتحدد به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون
بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها
كيف كان والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى مقاطع للامتدادات وايضا لهذا
السبب خصها بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة
يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كونه ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم اخر كما مر
بيانه بل من حيث هى ذوات جهات اعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث

هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين ثانيهما لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام
ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح انه لا يليق بما ذكر في النمط السادس من بيان ان
الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر
عدم الخلاء ايضا والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا
في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له
موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد
ان يرتب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله ونقول في تقرير الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن الجسم المحيط بالجسم ذي المكان وبما يشبه ذلك السطح والوضع مطلق
بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احد المقولات وهي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه عارض للانسان
بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى
الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا نقول الاجسام تنقسم الى
محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع
ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما
القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات
الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا
لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق
موضعه لانا بينا ان المحدد الاول لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده ولعله لا يكون المحدد
الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود تحدد بالاول موضعه وتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم تحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط
المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول تحدد موضعه به اي كان محدد محيط بما حدده ومحاط بما

عنه صح

هيئة

تحدد به فيجب ان تحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم تحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد
بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحدد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي
لم تحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع
محدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما
على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد
الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا
البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول
موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة
التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب
الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون معنى التعين لقبول الاشارة فان بهذا المعنى لا يحصل الجسم
الذي له موضع الا لحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط
الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان
اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية
واحدهما اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس بمتقدم
من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك
الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون
فلك القمر هو المحدد للمقعر الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك
الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب
الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط

وقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو
النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب
ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر
ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لتعين الذي هو مكان
النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك
القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذا ليس فلك القمر
هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه
يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن
في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم يتحدد بالاعظم موضع
الحاوي الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم تتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب
جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثانيا لثاني المعنى **قوله**
ويكون الاول اولى الخلق بان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع
متقدما وهو ان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا
بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان
الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك
الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فانه لم يكن محدد الجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا
بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه نسبة وضع
ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان
اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه
المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالعرض ويجب

ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تلحقها الوضع بسببها متشابهة
لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعيد بغير جهة البعيد
وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء
في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي
طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع :: يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع
الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها انها يقال لانها مبدأ اول لحركة ما تكون فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية
والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بهذا المعنى لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا
بل معا اضيافا بشرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما تكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم
ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية
فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات
ويتوسط الميل الحادث بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة الالة ويراد بقولهم
بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياه بل بذاتها على وجه يوجب
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد
بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى الحركة وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض
كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من
نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك
وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس
وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير
ارادة هي الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها

او لا على نهج واحد صح

مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون
فاعلاً وقابلاً مثلاً الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض
والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني
بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحداً لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة
وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاده وضوحاً بقوله
ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعاً من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب
من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً **قوله**
والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف: ههنا
اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم
لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل
جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع
عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لما بل احتمال
ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة
حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان
الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج
تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك: يريد بيان
ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل معينين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما حصل البيان بهما لان احدهما

وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل
هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعاً
ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على
بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير
الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كتأثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده
والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع
واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين
وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة
الذي يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدد الجهات ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر
الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس
مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ
لاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب
يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه
خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امراً
مشتركاً فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او اموراً مختلفة تخص كل واحد منها بعض الاجسام
والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة
من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طبايع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل
المعين وانما قال مبدأ الاستيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول
في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود

الى ما تقتضيه طباعه منها عندنا وال القسر ولو كان الطباع مبدأً لها او لوجبها لزال عندزوالها
لكنه لما كان مبدأً للاستجاب كان في جميع الاحوال يستوجبها **قوله** وللبسيط مكان
واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق
وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد ⁘ لما فرغ من بيان ان كل جسم
يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم
اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط
جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي جزئية المكان فمكان
الجزء جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض
بعد الابداع والايجاد ولو كان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا
حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المعروض
لوجب خلو مكانه الاول وهو محال ولما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج
بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ولذلك
لم تتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزايه
غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلوا اما ان تكون الاجزاء التي امكنتها في جهة
واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب
جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما تقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي
الجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي
تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه
وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منها يلي مكانه

فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منها يلي
مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتعاوقان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان المركب انما يكون اذا تساوت
المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل
من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد واما حذف
القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلفت هياته في مادة واحدة عن قوة واحدة ⁘ ولما فرغ عن بيان
تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون
المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان
والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو مباحث التركيب البتة فان قيل ان كان الاماكن المختلفة
للبسايط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة
واحدة قلنا لان المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة
لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها
ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة
عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر وبيبوستها
مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك
الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا تخالف اقتضاؤها الشكل بل هو موكد له لو خليت
وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري

فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه
ونقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة
خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة
خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب
نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم
مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان تمامات
الافلاك والتغيرات التي تتكون فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة
فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي
ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كان
تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع
طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع
كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى الفلك الفاعلية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما
يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك
لا يبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك
كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع
اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
ان يبقى من الفلك الاول متمم او متممات متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة
وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق
اجزائها باجزاء المحل تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشي حال الانفراد لا يكون

حكمه

حكمه حال التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها
ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي
الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع
فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال
تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه
الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع في شي ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من
ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك
عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة وكانت الطبيعة التي هي
مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف الا لها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون
ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج
الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية
يحسه المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده
تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في
حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله يحس به
المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك

فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تكن من المنع
اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا
فيما يضعف فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه
وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال
الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول لما كان
الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك
وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير
قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام فى قبوله
والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب
قوة الميل الطبيعى وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من
قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وذلك
ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع
كالتبنة او للتخلخل الذى لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل
هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة
الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما يلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشى شيا
وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع
فى جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض
كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان
كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض

الذى هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان اعنى
القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم
تاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ
الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل
القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها
ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى فى تمام الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسرى
وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين
وابطال القسرى للطبيعى وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده
وهبوطه وتمثل فى ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء
لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة
اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هنا لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال
بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد تارة تسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة
بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان
فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده
كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ما دام مفارقا لحيزه
عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب تخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل
ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يحقق ليندفع الاشكالات التى تورد فى هذا الموضع كما يقال

لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود
ولكان قوة حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعاً **قوله** وانما يكون الميل الطبيعي
لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع ∴ لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما
يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية تكون لحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي
في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه ∴ لما كان الميل الطبيعي
الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند
العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن
له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو
على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في
ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان
الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر
المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك
المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار كانه جزء من مكانها **قوله**
وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري
افتر وابطأ ∴ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي
منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبنا ما يحب
من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند
تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل
ميلا قسريا يحركه وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك
مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما وممانعة فبين انه يحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف
من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول
المسافة

وعديم الميل ويكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين
ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتين في الاحوال في السرعة والبطء هذا محال ∴
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول
قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشيا مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول
ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما
وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل
وقصيرة في قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول
فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى
البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في
الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها
تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بينا
ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها فهي بمفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تجدد النفس حالها من السرعة
والبطء المتخيلين بحسب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها واما غير النفسانية التي مبدأها
طبيعة او قسر فتحتاج الى ما تجدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملايمة وغيرها فهي بحسب ذاتها
تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يجدد ميلا يقتضيها وحالا
يحددها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا
بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه

ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة

اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشئ آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى هو خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذى ليس بخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلتنا هذه ووجه الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة فى احدهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الآن جعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان بل فى آن لا ينقسم وهو ايضا محال للسر فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واحد المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران

واقول

بازاء السرعة والكثيرة نسخ

الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسيذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل بعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية ~~على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان~~ يكون مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان القوى الجسمانية الحالة فى موادها تنقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها كالصور والطبايع

ان صح

ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان
لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر
غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن
الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون
المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة
القوام كافيه هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي
في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق **تذكير** يجب
ان تتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة
الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما
لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في
الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم
من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجه انطباعها دون
مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها
من مكان طبيعي جزوي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم
اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده
فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع او شكل واما الحدث فانه لن يخص ذات
الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق فذلك ذلك وان كان الداعي غير سبب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان اتفاقا فالاتفاق
لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة قد مر بيان ان الجسم يقتضي

بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر
استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل يعقبه ثم لما فرغ من
ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب متن الكتاب ان يقال ليس يجب
ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم
في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية
لا تعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار
ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر
في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل
خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها
دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضع
على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها الا انها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب
ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها
لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان
المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور
مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب
بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض
كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته
يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك
ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما

يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه
لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة
والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول
هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر
وجوده ولا يفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة**
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة
ويقبل التبديل فيهما من طباعه الا لمانع فاذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال
عنها بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب
بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بسبب علل
فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما
بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه وامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في
ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها
الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزويات العناصر فحصولها
في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة
للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه **اشارة**
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء
من ذلك واجبا لشيء منها فهي بعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز
فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير يريد اثبات مبدأ ميل
مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع

١٥١

ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي
هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة ان هذا
الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعلة لما مضى والنقلة عنها
جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير
في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يتنوع عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يتنوع الحركة
المستديرة من خارج اذ ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل
وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك
في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد هاهنا حجة من نفسه
وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح
عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى
قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح
عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء
فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان
امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم
بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة
واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو
لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته لحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
له ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق
من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا
المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي
لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب

وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى الحركة اذا المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل
وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص
بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع
وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون
بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء
من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس بما تحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج محيط بقي ان يكون
بحسب جسم من داخل معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل لاي معنى هو **تنبيه**
وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك يجب ان يكون عند ساكن
تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك يجب ان يكون عند ساكن
تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات
ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا
في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن
كالاوضاع على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة
ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب
بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له
قبل ان يفسد الى آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد
المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا

مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان ذا ما قبل لبس هذه
الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه نحو متمكن هذا المكان بالطبع قابل للتنقل من مكانه فهو مما
فيه ميل مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم ∴ يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون
والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى
عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان انهما في حركات
العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر
وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر
ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسألة بني هذا المطلوب
وهي في الاجسام المفصلة للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان
الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي
فبيان هذه المسألة ان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مخالفة شيئا واحدا والشيخ
عرّض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون
بحسب الصورة الثانية التي هي الكاينة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها
الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي
وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته
الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان فانه قد زحمه وغلبه
واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا
المكان بالطبع قابل لخروجه للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا
فكيف يخرجه وانما قال نحو متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا
المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين

طبعه

وفاسد نفيه مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون
يلصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان
الملصق ليس هو المكان بل المجاور ؛ الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد
وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون
الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح
الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن
حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما
طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد

اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان
الطبيعة الواحدة لا تقضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات
لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو بما وجوده عن صانعه بالابداع
ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم
واليه ولهذا لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط
يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة
لا تقضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد
تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين متعاندين
اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة

شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان
غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه
وقد يوجد معه ايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في
الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندنا احدى الحركتين
الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي
ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
ولفظه ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال
ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات
من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء
والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم
قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والغاية فيه ان الكون والفساد قد
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع
في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة
الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا الى
قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد

الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد الطبيعي
للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان
خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية واشار اليه بقوله
ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة موثرة في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده وكون الهواء منه
لا لان ساير الاستحالات جايزة عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة
المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في
كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسايل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات
الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون
والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها
واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود
كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ
لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة
والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة :: لما تكلم على الاجسام
المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال
الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها
وهي اوايل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة للفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا
وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل

موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير
بها موضوعها معدا للتاثير عن شي اخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحلل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسايط والبرودة كيفية من
شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان
المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على
اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شي منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في
تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون
بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير
المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال
هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا
في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية
للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان
للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في
بابهما لتقاس ساير ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما تحدث
من تاثير الحار والبارد والمتوسط منهما في الكثيف واللطيف والمتوسط منهما بحسب
الازدواجات الممكنة منها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث
لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم
عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ

من شأن القوة المهيئة نحو الفعل ... والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر

ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم نقل ومثل الطعوم والروائح لان الثقافة من الطعوم لا نحس تاثيرها
في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قولـــه وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع
او البطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة قسم الانفعال
الى السريع والبطي لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست
مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئاً والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي
سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفاً لها لانه لو اراد التعريف
لذكرا وكذا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا
يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال
البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر
الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل
ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل
بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي
قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها
وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما يغمز تحت الاصبع مثلاً فهناك امور ثلثة احدها
الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك
قيل الصلب هو الذي لا يغمز وهناك ايضاً امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء
الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم
وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعدمه عن المشكل
الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما

بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان من حيث الماهية الى الكيفيات
الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر
آثارهما في تفسيرهما ليتعقل ما هيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما
عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة
التشكل اضافية وانما انما تفسر بها على ضرب من التجوز وايضاً اسم الشي الذي يتركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود
القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال
بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما
اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشي
بها يمتد متصلاً وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة
والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة
وبما يقتضيان كون الشي معداً نحو انفعال تا قولـــه ثم اذا فتشت
واجدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة
والمتوسط التي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد
واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسماً يوجد عديماً لجنسه
مثلاً يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتمياً الى الحرارة او البرودة
مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش لم اجسام
العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها
للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما الذي

واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام واما سائر ما شبه ذلك فقد يُعرى
عنه جسم جسمٌ او ينتهي الى ما تبين اسماؤها اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك
الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب
في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط
الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلوا عن الملموسة لانها
لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك
سميت الملموسات باوايل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين
من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطها وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها
واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل
الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها
المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها اصلا هو الفلكيات
تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر
اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتباران منها انها استقصات
المركبات ومنها انها اركان يحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول
يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل
بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري
مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول
وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر لم يعرف

سيون المسايل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء
والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد
من هذه الاجسام لا تخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب
الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء
وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الا على التعمق
في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في
الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيتين
اظهر ميز بينها باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على
كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله
بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على
مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في
الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم
الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال
بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء
هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة
فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هاهنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه
اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على
الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان
النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة
المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة

واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد والمايع ان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف والعذر لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهر كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف اي تخلل وتشبهه به تبخره وتصاعده في حيزه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر

والعلة

والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية فقذفها السحاب الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاؤها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو مليه هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم

ولا الماء يستقر فيه الهواء حيث

الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقه فلذلك يكون طلب
الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط
ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري
يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لم يثبت الا في جزويات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزويات العناصر لا تميل الى
الامكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية
بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد
بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ
خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان
قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه
الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة
ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك الحركات الاخر **تنبيه**
قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نقطه مدا الى اي حد شئت ولا يكون ليس
الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال
ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من
موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى بها ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود
يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى
فنقول تغير الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف
بل يقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيرها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتد

وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما
كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وبين الثلثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو
ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا
اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين
والعناصر المتجاورة يقع منها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن
الانواع الاول ستة وهي بسايط واربعة من الباقية يتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض
وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه
والشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما
ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة
المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب
ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم تكن فيه لان
الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ
وايضا ثبوت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز
وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء
ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله
قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هنا اما ان يكون من الهواء
وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكروا
الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول
باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان

الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدًا لفرط حرارة هوائه ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى
تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشيا اما انعقاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته
من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها
فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين
زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التى يكون فى هواء ابعد من
الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدًا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن
من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف ذلك جميع لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على
وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار
الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضته مدّا الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية
لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محاله يسيل الماء حينئذ ويتصل
به هواء آخر ويصير ايضًا ماء الى ان يجرى الماء جريانًا صالحًا واذ ليس كذلك نعلم انه حدث
من اجزاء مائية قليلة العدد واجيب عنه بان حجم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعًا
وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيًا فاذا الحّ عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف
غيره ولذلك ربما توجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات
الغريبة يحيله الهواء المطيف نظاهر عن برودته الشديدة سريعًا فلا يفسد الهواء ما دام على
سطح الاناء اما اذا نحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثانى وهو ان يقال
الندى يترشح مما فى داخل الاناء وهو ايضًا باطل لوجهين احدهما ان الندى قد يوجد من غير ان يكون
فيه ما آل بسبب وجود الجمد الذى لم يتخلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى الا فى موضع
الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقًا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى

الصيغة
عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء
اذا كان حارًا وحيا [illegible] يوجد الرشح ايضًا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة
قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضًا بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما
ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب
المتولدة فى تلك الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا
من انعقاد دخان صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجًا بحيث يعود الصحو ثم تتولد مرة اخرى وهو
المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى تلك الجبال فيحصرها الصرّ هواءًا الى قوله ثم يعود ويريد بالصر
البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه
شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرًا
فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبرد الاناء للهواء ليس
باعظم من تبرد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى يخفى الشمس عنها ستة
اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضًا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة بعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير
الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب
فى ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذا
لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدتنا ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك
لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببًا موجبًا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت
البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان
الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير
نار لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار

هواءً فقطا مرة لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك
بالحاح النفخ على الكير وسد الطرف التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله
وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب
حجارة صلبة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج
الثالث هو بين الماء والارض وبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما
بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية
المدبرة المحترقة كيف تصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما
ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد من
بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس على الاطراد لانه اندر
وجودا بالقياس اليها ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب
من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح
عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه
ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال
في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر
جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع
زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد
خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل

ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها
اركان العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال
عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار النقل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا
صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب وبين
بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد
اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله
وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء خاصة للعالم وقيده بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالحري
ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين
يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب
واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق
هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق
الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد
الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها
اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك الى اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له
الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار

مشارك للنار لكنه يخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف لكون القسمة حاصرة ولكون متناولا
للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال
خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كما في ما مر اما
لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شي اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج
حينئذ الى بيان مساواتها تمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان
بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتهية بحسب الغلبة الى
واحد من هذه: هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء
وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها
غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان
حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك
الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله
فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله
الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في
الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سياتي
وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا
تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
ساير الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه**: منه يخلق منها ما يخلق بامزجة
تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان انواعها

ما في كون النار جزءا من المركبات بحث

وانواعها: نريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له وتسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له
وتسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وتسمى
حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو الصورة كالانسانية وهو اول
شي يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه
الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من
المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع تختص بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل
كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص يختص لها بحيث لا يشابه اشارات الانواع ولا من
الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما
مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة
الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا تزيد على اربعة فهو اذن بحسب
احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات وقوله هذه اشارة
الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها
وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب
مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض
وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول
الصور المختلفة عن مبداها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل

ونسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هنا مبادى تلك الهيئات التى هى الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسى له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية من الجنسية وكذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض فى المقادير **قوله** ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وما يشبهه محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على انها يتغايران بثلث حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة فى الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشى كيفية ما حال البساطة لا يدل على ~~استلزام الشى كيفية ما حال البساطة~~ لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجة الثانية وهى اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف

والكيفيات

والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر وحارا ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر فى التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك اشتدادا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها فى آن ما الى ما يوجد فى آن آخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين محيطين بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شى واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشى هو هو وبين كونه ليس هو هو الحجة الثالثة وهى اعم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية المختفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدا اول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه هنا على

ان الصور النوعية هى الطبايع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات
طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى للتغيرات
فى غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ فى الشفاء
لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها
من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ
صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم
من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله هنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسى
كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما متشابه فى اجزائها وهى المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عن
ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه
صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشى الواحد غالبا مغلوبا معا عن شى واحد وكلها
محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل فى كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال فى الصورة
يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر
الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك
الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى
باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع فى تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة
هى المزاج وقوله بل استحالت فى كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات فى الكيفيات لان
الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اى
المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين

وصورة واحدة

فى غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت
كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على المتخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله
متفاعلة فيها اى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات وقوله حتى تكتسى كيفية
متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية
المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق دايما بل توسطا ما قوله فى حد ما متشابه فى اجزائها وهى المزاج وفى بعض
النسخ متشابهة فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها
فى اجزاء الاسطقسات والكيفية التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء النارى كحرارة
الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنى على اثبات الاستحالة
والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى
ليست فى ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهى
لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل فى ساير
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم
بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم
الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هى
المادة لكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات وانا لم نجعل الصورة فاعلة فى غير
موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هى المبدا لحصول
الحرارة فى مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة
فى المادة شديده وان امتزج الماء بها اثرت ايضا بتوسط حرارتها تلك فى مادة الماء البارده
بسبب الصورة المائية وكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء فى مادة النار مثل

ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها
بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية
وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الانفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول الاستحالة
في الكيف ايضا لا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهر بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا قد تبين مما
مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد
استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط
عن الاثير كما مر بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين
بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد
شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن ساير الطبائع النوعية انما يسمى بالغالب
الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان
فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار خالطه ويفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه والتمادي عليهم الى
ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي
الاخير لانه اشبه بالممكن فقرره اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده
واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك
والمخلخل والمخضخض حين تحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلالاته وهو

نارية داخلة ... برد بل نشت فيه اجزاء

الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير
حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله
مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوك منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية
والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء الكبير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة
المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي
تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل
يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان وهو
ان الماء من المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا
والثاني متخلخل اي متخلل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف
فلو كان السخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على
نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء
من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ في السخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمتنع الفشو اذا كان
لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به صمام القارورة سدادها وفدامها
ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير
ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه سخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد
خروج شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** واعتبر حال القمقم الصياحة
وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على
نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما بها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة وتنفض
عنها الدواب وهي من حيل المخارسين بحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول
النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون **قوله** وانظر ما بال الحديد وما فوقه

معدوم المنفذ خ

والبارد من اجزايه لا يصعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما وضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده وبهم وتنبيه اولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الخبير وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما تغلب عليه البارد ان بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما خالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا نلم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذايب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الاكثر الكامن يبرز ويفارق ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشب الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل ولو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا تدركه باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه

بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيها بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل الليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في فربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر تنبيه اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث تكون النار قوية هي شفافة لا تقع لها ظل وتقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر يريد ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزايها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتجممه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقابل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لا ستحداد الصنوبرية مستحصفة النار هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتجممه اي عظمه وانتشاره

اكبر من حجم الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل فى الاصل دون الراس
قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا
استحال اليها النار المركبة التى يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفيت التحلل
اليابس المتصعد لا كتسابه الحرارة اعنى الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر
حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة
الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم دب الاشتعال
فيه الى اخره فراى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب
فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها
طفيت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما
اذا القينا شحمة مثلا فى تنور مستعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشحمة
تشتعل ثم تنطفى قوله والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك عندنا استحالة النارية
هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذى كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على
احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه فى النار الضعيفة وذلك
لان النار عندنا تكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء
وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس ∴ الكلام
كان فى المركبات وبسببها فى المزاج واجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا
البحث لا مناسبة من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ومناسبة من حيث تعلقه
بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان
الاصوب ان تقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة
والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير

مرئية هو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا الخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى
واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال
وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة ∴ الشيخ قد
لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر
الموسوم بعيون المسايل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول
واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد
عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن
الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال
الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة
على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبداها الواحد
وبسببها تستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج
لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله فى النمط الخامس
ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشى
هو الموجد لصفاته الذاتية لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشى بل انها
انما صدرت عن فاعل الشى بتوسط ذات الشى وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض
الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال
القلب فكان ينبغى ان تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع

اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء
ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج
الاعضاء بل مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول
شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي
والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو
الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد
عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع
ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى
فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم فههنا بمعنى
الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس
الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا الجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها
ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك
وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل
عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران

في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت
اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها
ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن
كل شيء الا عن ثبوت انيتها :. يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل
الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة
جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض
حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض موجب
فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس
اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام
اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر
ولا قر ولا شيء موذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا
فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه
جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن
اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك
لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان
عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فايدة في الاشتغال بها **تنبيه** بما ذا تدرك
حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة
ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك
افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط

فينبغي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك
بلا وسط ثم انظر. ربما التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا
بتوسط شي آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو
وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم
الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شي آخر غيره وبين
ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شي آخر لان المدرك في ذلك الفرض
كان غافلا عما يغاير فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى
وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة. تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو
ما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه
بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في
الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين ان مدركك ليس مدرك جملة من حيث هي
جملة وذلك ظاهر لك مما امتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شي آخر غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره. يريد ان يبين
ان نفس الانسان ليست محسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير
محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزو من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شي من ظواهر
اعضائه او شي من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيا من ظواهر البدن
بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو لكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر
البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع
انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن

بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك
المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض
المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شي غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها
المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك
ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل والموهوم وهم وتنبيه
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض
المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب
الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو
ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزو من مفهوم فعلك من حيث هو
فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به. اثبات الاشياء
التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان
لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما يذهب الى
اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان
غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته
وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه
فلا يمكن ان يستدل به على ذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص
لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة
على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع

اعضايه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضايه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه
ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر باله تصور النفس التى يقولون بها فكل ما
يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى
يقولون بها اذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها
وينبغى ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع
تقربا الى الجهال **الثالث** هو ان تحرك الانسان بشى غير جسميته التى لغيره وغير مزاج جسمه
(ان اراد بها)
(الحيوان)
الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته ∴ يريد اثبات نفس للانسان
غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذى
يثبت به صور ساير الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم
موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادى لفصول منوعة ومن حيث
تصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة
من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة
والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها
جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذية والانماء
والتوليد والصورة التى تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها
الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصورة التى تصدر عنها هذان الفعلان مع
الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما نفس الانسانية فهى التى تصدر
عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس او صورة لا من حيث هى
ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هى تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدا بالظاهر
من الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا

وذلك لانها تقتضى مبداء ولا يجوز ان يكون مبداها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان
كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه
(لان المزاج)
غالب اجزايه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه فى مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة
لا يقتضى حركات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا
(فى جهات مختلفة)
وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة
الثقيلين فيه يقتضى السفل بل وفى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
ومزاجه يقتضى سكونه عليها للثقل والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله يمانعه
كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج
مانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه بجهة الحركة الارادية الى الفوق وعند
الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا فى حال الحركة
كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق
والمزاج الى سفل فتتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط
بل ومن كل حركة فى جهة يريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا
الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا واصاعند
تحريك النفس الى فوق والمزاج الى سفل لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها
(بل ونفس)
فان الممانعة فى نفس الحركة اما بان تريدها النفس ولا يقتضيها المزاج كما فى حال الحركة
عن المكان الطبيعى او يقتضيها المزاج ولا تريدها النفس كما فى حال الهوى **قوله**
وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك اللمس ويستحيل
عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبداء

ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع
فتمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر وتستحيل عما
خالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع
فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما تتبع التئامها
من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام
كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك ؞ وهذا استدلال بوجود المزاج
نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما حدث بين اسطقسات متضادة متنازعة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولًا الى شيء جمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد
الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج
موجودا والا تفرقت بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ
احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو
المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف
وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي
هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض
المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال موكد للذي
قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار
المركب به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان
تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك ؞ هذه نتيجة لما
تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو
النفس ولم يبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فعال وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم

من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بساير
الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية
وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال
المذكور الحركة والادراك لعرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته
غير بينة الى ان تبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان
النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف
يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على
تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامع
للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح
عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع
لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على
ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها وقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان
الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولًا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة
تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد
النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات

بدنه ومولفها ومركبها على نحوٍ يصلح معه ان يكون بدنًا لها وهي حافظة لهذا البديع النظام
الذي سنى وقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب الفاضل الشارح ههنا
وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضًا ان كانت نفس الام مدبرةً للمزاج فكيف فوضت
التدبير بعد مدةٍ الى الناطقه وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان
بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرةً والمصوره من القوى الخادمة
للنفس التي يكون بمنزلة آلات لها فكيف حدثت المصوره قبل حدوث النفس التي هي
مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين
يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائيةً ثم جعلها اخلاطًا ويفرد منها بالقوة المولدة
مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوةٍ من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانًا
فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورةً حافظةً لمزاج المني كالصور المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالًا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها منا كل الى ان يصير مستعدًا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها
الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرًا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضًا يصدر عنها تلك الافعال ايضًا فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدًا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرةً في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها
الى استكمالها نفسًا مجردةً بحرارة تحدث في فحم من نارٍ مشتعلةٍ يجاوره ثم تشتد فان الفحم
بتلك الحرارة يستعد لان يجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارًا شبيهةً بالنار المجاوره
فمبداء الحرارة الحادثه في الفحم كتلك الصورة الحافظة واستعدادها كمبداء الافعال النباتية

وتجمرها كمبداء الافعال الحيوانيه واشتعالها نارًا كالناطقة فظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيءٍ واحد متوجه من حدٍ ما من النقصان الى
حدٍ ما من النقصان الى حدٍ ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيره فهي على
اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في
المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله
ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع
والحافظ شيئين او شيئًا واحدًا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت
نفس ذلك البدن او نفسًا اخرى اشارات فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على
التحقيق :. يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك
الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية
في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى
بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك
تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت
مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويعاتٍ فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والارادة دون الافعال النباتية
ليبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك
في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع
من قوى منبثةٍ في اعضائك :. وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة

كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية لا يكون
غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما منعها عن الاشتغال بالآخر فاذن في مبدأ لاشياء
متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت
بالبدن قوله فاذا احسست شيئا من اعضايك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت
القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا
يمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات :. هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو
ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل
مرة اسهل تاثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة
وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما تبتدي فتعرض
فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا
استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك
وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم
من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف
ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة
غضبا من نفس بعض :. وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة
والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال
نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة
فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها
اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما

ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي
لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات
المدرك غير مباين له وهو الباقي :. لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها
وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل
قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند
الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان
كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة
اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك
الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على
الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه
في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا بالذات كما في الانسان
والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان
يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة في صورة منتزعة من نفس
حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان
مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول
للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك
تعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك
احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله
عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين
والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين

قيدا التعريف بقوله مشاهدا ما به يدرك وعلى قوله مشاهدا بحث وهو ان يقال المشاهدة
نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط
قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا
والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك
لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا امرين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل هو ان يكون
ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة
تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند
المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما
صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك
ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة
اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات
المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول
فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا
كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة
كما نفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها
في الخارج ولما كانت مما يدرك نعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال
القسم الاول يحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال
حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج
لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما

وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى
المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة صورة وغفل
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس هو موجود في الخارج مدركا
وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير
مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم
يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف
للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه
حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم
والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا
ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا
ليتعرفوا احوالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق
بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية
بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون
النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة
على ما فهموه هم لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك
وبينه وان الصور المتخيلة لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قال افلاطن
او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء
في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة
للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة علما ولا جهلا

وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان الخيالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصور المدركة في جسم غايب عن المدرك
ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من الخيالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء
المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذى
هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتا
هما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب
الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا
فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما
يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات في القول بان الصورة
المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه
لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة
الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التى لا تدرك الا اذا كانت موجوده
فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف
باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت
له الاضافة علم قطعا انه ليس بنفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة
في القوة المدركة يقتضى صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت
جرمية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا
بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا

وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا تقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها
لا تقتضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان
ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها
حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التى اوردها
على كل واحد من الادراكات الجزئية تجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب
بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه
امور وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشى فقط
لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشى للشى يقع بالاشتراك او التشابه على
معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة
او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى
معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على
تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشى على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله
وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قايما في جسم واعتقدنا حلول السواد
فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى
كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله انا بعد العلم بان الله
تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره
ام لا وذلك يدل على ان كون الشى عالما بشى مغاير لحصول ذلك الشى له والجواب ان ذلك
انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان
معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشى مجردا قايما بالذات يقتضى

علة بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم تتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم جواز التركبات غير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع مادام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب بما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآله وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة ما بين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانه بيده

اما ان يكون علمنا بذاتنا

ودلك

٥

كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال

بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره
الشيخ في الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت
من حيث هي هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك باضياف
معان غيرها اليها لا يختلف بحسب اختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها
والمعنى الذي تضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا الانسان يباين عمرا بالانسانية
ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا
بحضور المادة والخيالية منتزعه نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعه نزعا تاما وعبارة
الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي
الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقه ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية
للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي
عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وتداورد في هذا الموضع سوالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية
وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض
غريبة لا تنفك عنها وهذا ناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجرده ولا بمشترك فيها
واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن
اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في
ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين
والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر

على

على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي
في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي مشاركة لهما ليست هي التي في كل
واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا
منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة
في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقه بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان
الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت
في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق
الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها
فكون تلك الطبيعة التي تضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار اخر مكنونة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما
ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن
الصورة التي ذكرها هذا الفاضل لا حاجة لها هاهنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة
كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض
لها البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان
الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده
لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله؛ الشيء الذي لا يتعلق
بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه
لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان
لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو
معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته

لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقله يحتاج الى عمل تعمل نفسها
كالفكر مثلاً ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعلّه يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول
لان ذلك الشي من شانه ان يكون عاقلا لذاته كما يجي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك فاشار
الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يثبته
بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكاً بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل
سواء كان محسوسا كالخشب السرير او معقولاً كالهيولى وسواء كان مقوّما بالحال كالهيولى
او مقوّمًا له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقوله لانا في تعقلها نعقل الحالّ
فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مانعة عن التعقل
واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة
لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قايما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو
معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا
يكون عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول
هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة
حالّة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقوله والحق ان المادة ههنا
هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضيه لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة
وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ
من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق
المشخصه وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشي
معقولا واما كون الشي عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده اتصاف في ذاته السبب

وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك

عمل عامل كما سياتي بيانه اشارة لعلك تتوقع الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن
او في شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع
الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة
وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية
الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما
الباطنة فلما سبقها الماضي ولبناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج
الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها
وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان
يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات
من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة
بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور
وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية
معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى
متخيله ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة
معينتها بالحفظ وتسمى حافظة اوذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة
منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس
المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر
عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله البين قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل
او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير
كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها

وهو ما يسمى صورا واما ما لا يمكن

هية الابصار الحاضر وعندك قوه قبل البصر اليها يودى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعةً فيها وبها تبين القوس يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج
الى ان يحضره المقضى عليهما جميعًا فهذه قوى :. هذا اثبات الحس المشترك
والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة
اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله الليس قد تبصر القطر النازل الى قوله
اليها يودى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطه والمرئى خط
والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكانٍ ما لحدث بحسب المقابلة
بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آنٍ يحيط به زمانان لاحصول
لها فيها لكون المتحرك غير قارة فلولا شئ اخر غير ترتسم فيه تلك النقطة وبقى قليلا على
وجه تتصل الارتسامات المتتاليه في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخطا
فاذن هنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدًا واما قوله وعندها
يجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهى التى لاجلها
لقبت بالمشترك وانما ذكرها هنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات
فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل
زوال التشكل السابق فتتصل التشكلات ونرى خطًا قال وهذا اولى مما قالوا لان
القول بمشاهدة ماليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لايجوز ان يكون
ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانى والتجربة لاتفيده
والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضى الخلاء فان
التشكل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها

فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات صح

البصر صح

بعد خروج المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيا بعد
غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله
البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدل على وجوده بالمشاهدة الباطنة
وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ والحجة هى ان الواحد لايصدر عنه الا واحد
والمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى
هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضًا انها معارضة بالحس المشترك
المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل افعالًا مختلفة واقول اجتماع القبول
والحفظ في شئ لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شئ واحد لقوتين
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين للحس المشترك والنفس
ليس بشئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيا واحدًا
ثم يكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو
استثباتا الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتًا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى
فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملًا عليهما واما النفس
فانما يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضًا ضعيف لان
ثبوت الحكم في صورة لايقتضى ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل
انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيًا مناقضًا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيا فهو
ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور

والمعارضة صح

والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة
في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا
ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك
دايما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة
لم انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن
هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة
للمدرك لحصوله في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
في الالة والعقل الفعال يتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون
حافظا للصور المعقوله دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو ثنا على ان النفس لا تدرك
المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض
والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة
وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على
ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك
الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو
حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة
للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالة وللاخر بغير آلة
قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان
الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب والكعب واذا ابصرت شيئا

فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع
كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق
بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد
محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها
وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية
من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في
النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما تشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا
فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة
للصور: هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية
لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية
فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم تتاد من الحواس دليل على مغايرتها
للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل
على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف
عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لساير القوى كما مر وما في
الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب
بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة
الكلية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزوي
مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية
خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال

آلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير :: ذكر علماء التشريح ان الحامل
لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ
قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة
التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان ثم تفترقان الى العينين والحامل لقوة
الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ
ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبه في الغشاء الاعلى الى اللسان والحامل
لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت
هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس
المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم
الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في
البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما
في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب
الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية
بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب
الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من
موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك
المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع بعدما للاحساس وبانه في

كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ::
قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية
وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايته قوله فلكون الدماغ كله آلتها هو
هو لكونها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص
التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم
ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل :: معناه واضح
والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف
ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشي الواحد مدركا
ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم
القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها
تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه
القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ
لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن
ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلة
او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز
الروح الذي في تجويف الاخير وهو آلته هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني
ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح

حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان
يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة
وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير
مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة
لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة
اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور التي
اخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ
فهو مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط
والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ
فعل متركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس
ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة
فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك
يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا
متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل
مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل
المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين
مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد

اصح التصورية لاستثباته اذا مستعده اياه

يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن
ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة
وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخزانة التي موضعها موخر
الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب
اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة
ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه
هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه هذا استدلال متعلق بالطب
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض
لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحلم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن
المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح
هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانه يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو
اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ
واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة
بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او شيء اخر لانه بحث اخر **قوله** ثم اعتبار الواجب في حكمة
الصانع تعالى ان يقدم الاخص بالجسماني ويوخر الاخص بالروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما
واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصص الاعضاء
المذكورة بهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر في
الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة
الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في
مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي

غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الرابين والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال
في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر
واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ
لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا لذكر فايدة
الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان
الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة
وليس مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس
طلعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج
الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء
المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن
الذوقي هذا فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة
في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة
بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفايدة
لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات
وان تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فايدة في التكرار اشارة وانما نظير هذا التفصيل في
قوى النفس الانسانية على سبيل المصنف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر
له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف
لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى افعال مختلفة وكان
تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما
تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف

والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها مالها بحسب
حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما
يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزوية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية
وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراى الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول
قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفها منها
مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب
استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى
باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري
الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راى كلي
مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها
العقل العملي في تحصيل ذلك الراى الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين
بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراى الجزئي الحاصل
فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها مالها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها
قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات
الاولى لها فتتهيا بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة
او بالحدس وهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة
والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال
اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور
واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت
من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة

باستعمال صح

ضعفا م

والكمال

تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضًا الى الملكة
فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها
فى الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة
ايضًا بحسب الشدة والضعف فمبدا ها كما يكون للطفل قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى
المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى
الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع
فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة وهى ما يكون عند
حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات
الثانية التى هى العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما
لنفسه اليها سعيها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم
من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتكثر
مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجى اثباتها واما قوتها
المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهى ما يكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس
وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة
من عقل فعال فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل
المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقاس عقول الناس
فى استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات فى مشاهدة الالوان
الى الشمس وبعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كان اقوى من ذلك ويسمى عقلا بالملكة
مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس

بالقوة الى ما يكون باعتبار كونها كاملة صح

وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشاء هذا السهو
هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهى ذيت ايضًا وبين قوله ان كانت
اقوى وهى زايدة الحقها النساخون خطأً والنقد ايضا لا الكلامين وليس قوله فتسمى
عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيأ لاكتساب الثوانى
لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولانى والذى بالفعل واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت الاشارات المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله
عز من قايل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح فى زجاجة
الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها
يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
الاية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل فى الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ
تلك الاشارات بهذه المراتب وكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة
فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل
بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه
اقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شئ يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد
فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته
من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل
الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد
حصولها بالفعل فالعقل المستفاد مقدم فى الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى

وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية
تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس
في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار
به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى
المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب
طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما
لتتضح الفرق بينهما وقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة
الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالفكر وربما تستغنى
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني
المحروسين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر
حركة في المعاني من المطالب تطلب بها مبادى تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فان تمت
انبتت وربما تأدت وتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما
الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن
مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له
الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة
به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون
مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا
بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس

وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه
الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر
عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي زيادة
دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس
فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما
ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة
غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى
عدم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى في اكثر احواله عن التعلم
والفكرة ∴ يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب
في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوئها
واما بحسب الكم فلكثرة عدد ما وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة
والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك
المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان هو ان تبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد
الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا
من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان
طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وباقي الكلام ظاهر اشارة
فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سيتبين لك ان المرتسم بالصورة
المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم
او جسم ∴ يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا
الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه

صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي
ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشي وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول
عنه مع امكان ملاحظته موهم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت
شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في
اول الامر فهنا شي غير المدرك حافظ للمدرك لكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة
النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة
للقسمة الى جزين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة
فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شي غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات
ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشي لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام
المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس
بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة
بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكر لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت
حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله
اراءيت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك
غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي
تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز
ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها
والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود

للوهم الا بتجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية
فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو او في قوة في عضو والذهول عنها القوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا قوى
اجسامنا التجزية اشارة الى ما قررناه في امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما
ليس جسمانيا بل يقول نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد
لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شي كالمتصرف
وشي كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشي من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات
لا ترتسم في جسم اشاره الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان
ههنا شيا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا
لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان
ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل
بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصص بعض الصور المرتسمة
فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات
الخاصة من الادراكات الجزوية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية
المناسبة المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم
الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت تحاذي
بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شي اخر من امور القدس اشارة
الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمراة لانها من الجسمانيات اشبه شي بالنفس المستفيضة
عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة
الى السبب الذي يختلف حالنا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية

انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف
ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس
ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسياتي البرهان
على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها
دليل قاطع على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشاره هذا الاتصال علته قوة
بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها
ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر
ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي
النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة
في النفس التي هي استعدادها القبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا
فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس
المرتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان
العلة البعيدة هي الاولى وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة
الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي
الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس الذي
بحسب حصول الصورة معها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني

والعقل

والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية اشاره كثرة تصرف في الخيالات الحسية وفي المثل
المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب للنفس استعدادا
نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه
التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا
لمعنى عقلي: انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد
ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس
في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك
الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها
المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع
ذلك في الخيالات فتكسب النفس بتلك التصرفات اعني الفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا
نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور
قبولا عن العقل الفعال المتنقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة
الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات
هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات
لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني
ان يفيد هذا التخصص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها
اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة ان استهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول
لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع: يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل

فهو ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة
كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست
جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين
فى النمط المذكور واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين
اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها
من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن
حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها
جسما او جسمانية بل بالغ فى بيان الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزايلة عنها
بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما تضح فى موضعه
ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان الشى غير المنقسم
قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة
ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشى المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه
شى غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه
انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة
فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا
كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل
الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثالث هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء
متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل والوضع واشار الشيخ
الى هذين القسمين بقوله الشى غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة
والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله

في ايضاح الفرق

لها

اوالى

او الى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث
هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو
ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى اضافة مثلا لا تحله من حيث هو
جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث
هى اجزاء بل من حيث هى مجموع والثالث هو المحل الذى يحل فيه شى من حيث هو ذلك الشى القابل
للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله
لكن الشى المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شى غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم
الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة
بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد فى كل كثرة
متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان فى المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث
هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل قوة فى الجسم
منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معانى
غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء
كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشى الذى يكون له اجزاء
غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل ويكون هو معنى غير منقسم من حيث
هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن على ما سيأتى ومع لزوم
المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير
متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت
ان فى المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى

جسيم وكل

انه مقبل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة
اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام
المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد
ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات على ما مر
فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل جسم ولا جسماني والفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحال لا بالوضع
فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم
الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو يتخصص الى اجزاء غير متناهية
بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان
كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه
او الى جزويه ولذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين
وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة
وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ
يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه ينبه على فساد هذا الاحتمال
وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين
للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك
المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون

وقد فرض غير منقسم بالفعل

كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل
من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة
الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان
جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه
معقولا هو حصول جزوين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير
منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزان حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول
بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي
واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني
بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاه منقسما واشار الى الوجه
الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا
واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو
نفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل
القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته
كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور
المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم
بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة
عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض
وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي

وقد فرضناه معقولا

عارض لها بسبب ما فيه فقد اقلّ منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان
ان كان متشابهًا فالصورة التي جردناها مغشاةً بعدُ بهيئة غريبة من حجم او تفريق او زيادة او نقصان
واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه
دو مقداره فاقلّ منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابهًا للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة
المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردةً كانت مغشاةً بعدُ بهيئة غريبة من حجم اذا اعتبر حصول
الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليها او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد
القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع
لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعًا مّا لا محالة وقوله فليست
هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة
النفس اياها الى آلة جرمية متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في
ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه
بيّن وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه
انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس آلة له متباينة الوضع مقارنة لهيآت
غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة او جهة المحل اليسرى
فيها وكذلك اليسرى
فهما متباينان بالوضع وايضًا كونهما على بعدٍ مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى
غير جهة الانف هيآت غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسّي
ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق
بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما احد اثر الشيء والرشم هو الختم اعني احداث
النقش الذي حصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به البيادر
رشمًا وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول
الشيخ بملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان

قول من ادّعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية
ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيًا في
بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردًا
عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان
صحة حجة على مطلوب لا تنافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضًا في اكثر كتبه
حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذًا مما ذكره هذا الفاضل
وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع
وانما اختار ما هنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم
منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما
اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية
والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما
تحصل موجودةً ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله
هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي كون الوهمية
جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى
الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية
المصنفة فاسمع الوهم في هذا هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم
الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوايد
معنوية اليه وتلك الزوايد تكون اما مقوّمة لماهيات الجزئيات او غير مقوّمة فان كانت
مقوّمة كانت فصولًا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره

وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد انضمامها الى ذلك الكلي قابلا
للشركة اولم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر
الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز
ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول
الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم مختلفات
بوجه لكان غير الوجه الذي نتشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه: هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه
وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة
بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في
معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان
وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل
معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به
على تجرد محله ينقسم مختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا
من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط التي لا ينقسم كالجنس
العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه اشارة

انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته
فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته: يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول
قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة
هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي
ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له
وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء
لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ
انه يعقل بالقوة القريبة من العقل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي
فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون
متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على
دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة
القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء مشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل
بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس
وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه
لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم
بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا

لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يُعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولاً آخر ولذلك يعقل ايضاً مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة: يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرطٍ سيذكره فذكر اولاً ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولاً آخر وبيّنه من وجهين احدهما انه ربما يُعقل مع غيره فلو لم يكن شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول: هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوةً في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان: قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولاً وانه انما يصير معقولاً بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنواً بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمةً بعاقل آخر وان كانت يعقل اذا كانت قائمةً بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلّمةً لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اي الامكان فذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلّمة لذاته غير قايمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان يعقل غيره يستلزم يعقل كونه متعقلاً له بالقوة وهو يتضمن يعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان

اي بسبب القوة التي هي المذكورة

ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلاً بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئاً فيمكنه ان يعقل يعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً وكل ما يصح ان يكون معقولاً وحده يصح ان يكون معقولاً مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد فيه يتوقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج تلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً ويجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصاً مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقوله للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مرّ الكلام فيه وايراد الاعتراض هٰهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقوله بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء

يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شي صح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على
ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما فرض مجردا ويكفي فيه
صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشي لم يدعه الشيخ
ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون
في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة
على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشي عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة
انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم
بنوع واحد على شي صحة الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال
للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة
المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل
هو توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون
احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال
وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في
الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي
والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر
بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى
تعقل اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان تطابق الخارج والا

لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه
لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره
من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج
فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده
الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا وردت
في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل قد تبين من قبل ان المانع
من كون الشي معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول لذاته والمقترن بها
تصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول
فالوهم في هذا الفصل سوال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا
قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانعة زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة
فهو سوال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها
ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما لما انما يقارنها معان
معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر
من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها الخارج فمادي
لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى
معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل
مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
حاصلة في شي اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شي واحد بقبول الاخر اولى
من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو
محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر لم يكن العاقل لما هو الشي المتصور بهما الا انهما حاصلان

المعقولة

فيه فاما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة
فضلاً عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا
فيه اي الشيء العاقل موجود مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار
قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء
عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة
ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى
بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى
والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس
هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد
ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا
لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى
وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن
ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة
الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه
اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث
في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين
الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك
الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قائما
بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث
بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا

فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل
ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لاختصاصه بالقابلية والآخر
بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة للمحل معها في محلها واعترض ايضا على
قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء
المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر
المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا
بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من
القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة
فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
المجردة وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية
فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله :: لما
استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة
عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من
وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال
لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق
الشخصية وعند قيامها بالذات مكتنفة بالاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام
بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم
من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها معقولا لا امرا خارجيا وقد مر الفرق بينهما
والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوائد يضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق

من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان الاستعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثالث ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي حصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع الى الاول فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله فان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه

مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون تقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون الجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد احتمالين ثم رفعهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد لشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله الا ان يعني بالاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن بتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان للماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قايمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا

خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق بسفه فقوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعًا واخرجه بذلك
عن كونه طبيعة غير محصّلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا
المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة
الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا
بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة
اعراض تلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع باقتضاء الاستعداد مادامت
على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي يجري في قضيتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب
الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت
ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل
ويلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول
المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل
ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز عليه التغير والتبدل **تقد** تبين فيما مضى
ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن
ذاتها فما كان منها مجردًا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما
قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون
هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبًا مادامت الذات
باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون
ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردًا بنفسه غير مجرد
باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون
من شانه ان يجب له من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعًا

لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها
تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهي ان تسمع
كلامًا في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل
ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء
تريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة
والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان
النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما
مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس
كنفقة فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي
الحرارة الغريزية فالحرارتان تفعلان في تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب
وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب
فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تاخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله
الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية
عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدًا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية
للطبايع النوعية دائمًا فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه
لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه
ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة
التي تحصّلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة
للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس

المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المحتبرلة غريبها مقدارها في الاقطار على تناسب يلتق باشخاص ذلك النوع الى ان تم الشخص فاذن النفوس النباتية النامية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء وقوله لتحال الى المشابهة ستدا لبدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله اوليكون مع ذلك في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المعتدي في الاقطار تتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله اوليحترك من ذلك بعد مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه ثلثه افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهترية والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خدامها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة

للبزر ومفصله اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر لكن النامية تقف اولا الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما تحلل وحينئذ تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما تحلل بحيث لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتتشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملايم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم

فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدًا لتناول ما لا يشتهيه وكارهًا لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه القوى المنبثة في مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لساير المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها فقوله ولها مبدا عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مذعنًا ومنفعلًا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع وقوله فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فتطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثًا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر استناد الاجماع الى الشوق **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبًا بحركته وضعًا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودًا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيآت فقد بان ان حركته نفسانية ارادية. يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال

غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئًا يتركه ولا يترك شيئًا يطلبه والواحد ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهر **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرًا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان. هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيًا كلقاء زيد هذه اللقية مثلًا ارادة حسية اي متعلقة بجزوي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليًا كلقاء الحبيب مطلقًا مثلًا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرًا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليًا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزويًا كقولنا كل واحد من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكم ظاهر **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها. يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثالث اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك فان الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحركة لا القارة انما يقتضيها

لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى بها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يقف عنده بل بمعين كلي فلتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما ان يعين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل بمعين مفروض يعرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به من ساير احاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزويا بل هو اما جزوي واما كلي اما الجزوي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقيده بالجسم الجزوي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادتها وان الجوهر المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية

المعين صح

وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لتنال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده ∴ ثم بيان ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شي لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة

ان يجب لها مأمر شانها صح

بذلك صح

العاشر صح

التي هي باعتبار تحريكها قوة كلية في نفوسنا وابداننا تعينها على ما صرح به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراى الكلي لا ينبعث عنه شي مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة تقرير له اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان في ذلك متمثلا عنده هو ازالة شك يرد على ما ذكر وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئيا تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اما ما يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجددا الوجود نحو التجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا

بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي يتخيل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ولمثل هذا ما يخصص الارادة بشي جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشي جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينا نضربا من التعين الوهمي وينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراءنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا تصورنا ان الكل مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنا واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشي الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشي الجزئي متوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي

كلية هي انا نتبعثنا بذل الدرهم وهذا انما يكون بعد حصول ... ان يحصل

لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج مبدأ لحصوله فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدأ لحصوله فى الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى وذلك لا ينافى الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هى معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى وانه انما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصيص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى يشتمل على تناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى تريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى تريده حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تاخر كونه فى الحد يريد عن وجود الارادة لا مر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى فى الفاعل ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فتصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول

الذى صح

ووجود كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة باضافته اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به تتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهى لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا وبقية اعتراضاته تتعلق بما مر هو علة وسببه اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل

الشيء فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل
حال ما مملولة او لازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما
في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير
كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا فربما انزعج للهرب او للطلب واعلم ان
التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء
وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الآخرين ⁂ قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما
يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط
لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات
كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض
وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك
في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك بالارادة لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو
عرض ما مشعور به على الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز
ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر
ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون
تخيليا وذكر حكاية ارادية حقيقة الغايات لحركة العابث والساهي والنائم فان منكري
وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها ويبين غايات كل واحدة
منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها
لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على
جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على
عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح

وعبارة

وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على
ما اوضحناه

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول
بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو
معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله

تنبيه

انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان
قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان
في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين
وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه
يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال
فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة
الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال
في كل كلي ⁂ يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وهم في حكمه
وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية
وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا
هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله

او حبيبا جدا صح

وان ما لا يختص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له
من الوجود ايضا لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم
واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم
بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي
مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو
انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان
المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما
ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك
الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهنا موجود
غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان
الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق
او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه
والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من
حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض
المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب
اثبات موجود في الخارج غير محسوس وحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض
لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول موجود في الخارج
والعقل والثاني موجود في العقل فقط على ما مر من الاشارة اليهما **وهم وتنبيه**
ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين
وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو
كلي مما ذكرناه او تركته كالحال في الانسان نفسه ٭ هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم

في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع
على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما
يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة
غير كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم
يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق
والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما
ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ٭ لما نبه على ان في كل محسوس
شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم
وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة
بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها
فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فان ثبت وجود اشياء
خارجة عن هذه المراتب كالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده ٭
الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة هو معنى المصدر ويدل بالاشتراك
على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال
الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد
ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدإ للوجود غير
محسوس انما كان هو اثبات مبدإ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية
صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام
هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول
بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل
حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء
قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث

مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءاً من حدّها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ∴ يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة مقارنة للذات او مباينة لها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية وللمادة والموضوع منها التشارك من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولاً الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المتركبة وايضاً السطح ليس محل الخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا محمولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان ∴ يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها ∴ لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية

وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملاً على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة موجدة والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثالث وهو المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معاً واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون الجمع منها **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية وليس علة لعليتها ولا لمعناها ∴ اقول ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئاً ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولاً للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصاً بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللاً ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئاً كاينا ما مثلاً لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها بها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل

ومعلوليتها في وجودها فالعلة الفاعلية علة تمام لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالتعمل

وجود وعلة حقيقة كل وجود في الوجود ∴ العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب
تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما
في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان
كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق
اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير
التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق
بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد
ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود
علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث
وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته ∴ يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن
لذاته والفاظه ظاهرة **قوله** فهو الحق بذاته اي الثابت الدايم بذاته والقيوم هو
القايم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة**
ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من
عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره ∴ يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته
في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين
من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد
القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة
الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو
القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد
السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد
هذا بيانا ∴ يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى
الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان
ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول

لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى
شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات
ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني
في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء
تحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب
ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز
ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب
لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل كانت الاسباب والمسببات معا وكان
البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس
واقول على هذا الكلام مواخذة لطيفة وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان
محال لانه استناد الى المعدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا
في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد
كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى
امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها ∴
يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه
ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها
اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها ∴
وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكر واوضح فساده والقسم الاخر والقسم
الاخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها
او شيئا خارجا^(عنها صح) **فقوله** واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك

والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول
ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا تكون
علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة
واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع
كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو
مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو مع شيء فقط
وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة
ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد قوله
واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا لم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة
فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضي علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي معناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل
على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا
للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها
بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض ولم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت
ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف
ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول
الا انه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما
كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لنفسه ولا
لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة
واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء
من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة

يجب ان تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر
ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير
متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان
اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشارة
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا
لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر
انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود
بذاته لما فرغ من بيان المقدمات الفها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مرتبة
من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة
على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول تقتضي احتياجها الى
علة خارجة عنها هي طرف لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة
لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام
في جملة السلسلة والقسم الثاني تقتضي اشتمالها على طرف وعلى التقديرين لا بد
من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب
وههنا فقد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد
لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه تشتمل على جملة متناهية كل واحد منها
معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم تفرد الشيخ له قسما اشارة
وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون
ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر
واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا
وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر
واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه
قسمة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل

والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو
في الانسانية وقد تتفق في امر عارض لهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة
بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به
والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين
او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان
يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم
للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف
وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان الجزء المقوم الذي
يكون به الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه
في شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا
الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض
لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية
المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية
مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق
اشارة قد يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون له سببا لصفة
اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما
هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في
الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ∴ هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد
ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية
الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية
سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية
سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف

الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات
انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح
قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها
مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي
بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء
حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما رأى وجود
الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا للماهية لزمه اما كون ذلك
الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود
غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك
فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين
على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير ووقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار
واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع
هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض
بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على
الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل
انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك
لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا
اسامي لها بالتفصيل تقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة

او السواد بالتشكيك و يكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوّم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول
على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم
خارجي غير مقوّم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك
لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها
التي هي وجود الواجب و وجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك
في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهه مفصلة واشير الى وجوه الخلل لانها اقول فمن شبهه
التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك
فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول
والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما
معا الى سبب منفصل لجعل وجود احدهما غير عارض و وجود الاخر عارضا والجواب
ما عرفته مما مرّ واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نورا لشمس يقتضي
ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد
الحيوة واستعداد تبدل صورة النوعية بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة بالماهية و ايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب
يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى
وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله
اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده
وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته و وجوده لان دليلهم الذي
عليه يعوّلون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده
مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو
وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبداء الاول للكل والوجود
الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو
اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود

ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي
مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله
لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود
الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود
المساوي لوجود الممكنات والجواب بان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي
مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات بتمامه بالذات ومنها قوله
انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها
كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذي مقراطيس في الجسم الذي
لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية
لا يجوز ان تختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء و يقع عليها بالتواطؤ
والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية
لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا
تاثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشي لا يكون مشروطا بنفسه
وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان لا
عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود
عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني
على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان
الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي
ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود
آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها واما

[illegible]

ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي
كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم
من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء
فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان تكون موثرة فاذن لا تتصور كونها موثرة الا في الوجود
الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث
وان كانت مودية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل
في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء آثاره **اشاره** واجب الوجود المتعين
هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين
لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر
غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين
وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا
له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية
او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب
ماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله
لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم
او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة

له ولا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم
الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك
الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف
الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث
وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا
بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن
ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض
لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم
الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا
لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور
قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به طبيعته الخاصة
المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب
والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد
ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم
واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه
يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين
فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح
جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منهما وهو كون التعين عارضا

له فاورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه
وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم
افساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين
به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق
هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على
متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل
واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما اللازم والعارض ولو كان احدهما
او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين
بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على ثبوتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا
ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب
اذا تكثرت ان يتكثر بامر يضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول
الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها
ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك
في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس
والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم من حيث كونها طبيعة يصح لان يكون عامة عقلية
ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا
لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح
لان تصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها
يستدعي طولا لا يليق ان نورده في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله
الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعينه فتتركب ماهيته فليس ايضا

بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالا عروض الذي
لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا
بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فايدة** اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي فانما تختلف
بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين
فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما
في الموضوع وفيما يجري مجراه فقد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي
واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع
كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير
العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا
كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد واذا حصلت
هذه الفايدة الكلية مما ذكر بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفايدة
تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان
الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص
المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج
ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر
وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان
يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني
المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم
ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها
ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها
بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة
الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل

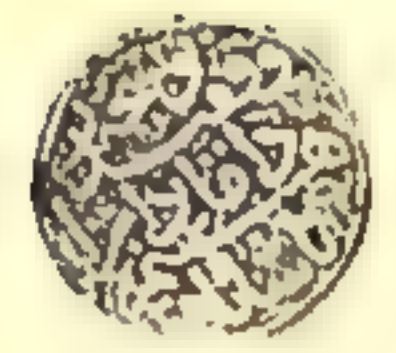
الشارح بان الوجود يكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان
واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثير اصلاً ش
هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائداً على ذاته فان التعين
انما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثير **اشاره** لو التام ذات واجب
الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب
الوجود ومقوماً لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ش يريد
نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول
التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد
يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير والانقسام قد يكون
بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام تقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب او المنقسم انما تجب بما هو جزء له مما
ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود
كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب
اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوجود
الصائر بذلك واحداً كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل واجب الوجود ومقوماً له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية
ووجوب وجود مثلاً ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى
والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات
تتقدم بالزمان على الجسم فصلاً عن الذات تحمل ذلك الجزء على ما كان لصورة اولى وقال ان قيل
لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك
بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون اثنين فاما المادة والباقي

يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية
على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكناً
في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما
وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقي ان يكون من غيره الداخل
في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى
اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم
له في ماهيته بل عارض خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته
او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً
لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان
الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو
المراد من قولهم ماهيته هي انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به
لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده
فقط وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير الاعراض
الجسمانية جملة والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يقال يجب به لا بذاته في قولنا ويجب ايضاً بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية
كلها ممكنة لذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية
وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس
قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم في ما سبق وايضاً فكل جسم محسوس
فيستجد جسماً آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم

ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فستجد جسمًا اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريًا او
من غير نوعه ان كان فلكيًا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسًا اما اذا اخذته نوعًا
محصلًا على ما مر من الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسمًا اخر من نوعه فمعنى لفظة
الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام
ان كل جسم نوعي فستجد جسمًا آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه
القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما لجد مشاكلًا له من نوعه فهو معلول
قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين
منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئًا
من الاشياء في ماهيته ذلك الشي لان كل ما هية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
واما الوجود فليس بماهية لشي ولا جزء من ماهية شي اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل
الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئًا من الاشياء في معنى
جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته
يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولًا انه لا يشارك شيئًا في ماهيته
لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود
الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شي ولا جزء ماهية
شي بل هو طارئ على الاشياء كلها على وجه ما كليًا وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج
فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئًا من الاشياء
في امر ذاتي التي لها ماهية غير الوجود جنسيًا كان او نوعيًا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء
بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي
يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات

الماهية

الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله
ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن ساير الوجودات بامر
زايد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو
ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زايد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الا
عن الواجب والشي لا يصير باعتبار عدم شي له مركبًا وايضًا الشي المتحقق في الخارج بذاته
لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الا بشي غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله
عن متحقق اخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل قال الفاضل
الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من الحث في المنطق
والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود
نفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك
نقلت عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود وغير مركبة
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئًا وواجب
الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره
للعقل الى حقيقته بل الا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد
وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني
به الموجود بالفعل وجودًا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدًا هو في نفسه جوهر عرف منه
انه موجود بالفعل اصلًا فضلًا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك
فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون
وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودًا بالفعل

عتبارات

الذى يوجد من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له علة فكيف المركب منه ومن معنى
زايد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس الذى ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس
ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب لها كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود
بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا
لشىء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع
جزءا من المقوم فيصير مقوما ولا صار باضافة المعنى الاجمالى اليه جنسا للاعراض التى هى
موجودة فى موضوع :. هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالتنبيه
على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو
فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول له لا يساوى المبداء الواجب فلا ضد للاول
من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان غاية البعد
طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشىء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غنى
عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا
اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى الند المثل والنظير والباقى ظاهر اشارة
الاول معقول الذات قايمها فهو قيوم برى عن العلايق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل
الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته :. يريد اثبات العلم لواجب الوجود
فقال الاول معقول الذات لانه غير مادى قايم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير
فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برى عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة اى
لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك
فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد
العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زايده اى عن المشخصات والعوارض

الوجود

الخاصة

معقول لذاته

الى

التى يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقى ظاهر وقد احال على ما تبين فى
النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن
الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن
هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو
وجود وهو يشهد بعد ذلك على ساير ما بعده فى الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى
سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية اقول ان
ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد اقول ان هذا
حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض
على وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود
محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى
البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا
كان المطلوب علة لم يعرف بها كما تبين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله
تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك
انه على كل شىء شهيد اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق
ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه اصدق
الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

ذلك

به لا عليه

واما الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا ... الذى

يريد بالصنع ايجاد شي مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع
ما يقابله وهو ايجاد شي غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى
الاوهام العامية ان تعلق الشي الذي يسمونه مفعولا بالشي الذي يسمونه فاعلا من جهة
المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل
وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشي من شي آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا
اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما
يشاهدونه من فقدان البنا وقوام البنا وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز
على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم انما احتاج الى البارى في ان اوجده
اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن
العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان
يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والبارى
ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان نعتقد في هذا
الجمهور يظنون ان احتياج الشي المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل
والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه
فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل
اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل
حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه
قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب
ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله

وقوام البناء اشارة الى تظاهر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال
الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك
وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض
غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره
من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهو لو ان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه
محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قايلين بزوال الحاجة بعد الحدوث
واما من عداهم فهم القايلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما احتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج
الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الثانى **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع
واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف ما دخوله في الغرض دخول عرضى لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد
اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شي الى اجزايه
البسيطة وينظر فيه اجميع اجزايه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقى
مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شي للتخفيف **قوله** فنقول اذا
كان شي ما من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شي ما فانا نقول له مفعول
ولا نبالى الان كان احدهما محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يقال
يقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشي ويتحرك من الشي ومباشرة وبالة وبقصد اختيارى
او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك لنا وشي من مقابلات هذه امور زايدة على كون الشي
مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة
انه لو قال قايل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل
فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون

بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار
كان كانه قال انسان حيوان ناطق معناه انا نعتبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما
مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون
كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كنية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى
المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك
فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك
ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا
اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم
ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث
المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله معنى المحدث على انه مساو
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا
وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا
على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان
انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني
تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم اقول ولا انصاف ان الحق معهم لان اهل

الماضي

اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه
الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة
دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف
دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا منبها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل
لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان
الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا
نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق
معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا الماء فاعل البرودة
ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل
بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد
والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان
دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل
اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان
مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك كانه صفة لذلك الوجود
محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا
بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا لجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الحائز العدم لا يمكن
ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس
بواجب الوجود واما وجود يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على

ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سوآء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم
منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضره
في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثه اشياء وجود وعدم
وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون
الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا
من الممكنات تلحقها اوصاف تجب باعيانها لذواتها لا بشئ اخر فبقي ان يكون
المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العنبام فان وجود الواجب
لا تعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق
بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق
بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث هٰهنا
يجب اما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان
وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج تاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول
هذه فايده افادها لكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فلان لنعتبر
انه باي الامرين تعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره
لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود
بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود
بذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه
واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق
بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك
المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد

لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هٰهنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن
له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاول لان
هذه الصفة دايمة الحمل على المعلولات للغير في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان
دايما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون
بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق
بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه
محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول
من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن
ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع
شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل
عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين
احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات
وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن
ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير
الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق
ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون
في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاول اي بسبب كونه واجبا
بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان المتعلق بالغير يكون المسبوق بالغير دايما لا في حال

عن الابعاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر

حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول كان دايما خلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير
ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم
يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو
وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي
الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب
بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر
والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى
بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشا الخلاف
هو ان المعلول في اي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكما الى انه يتعلق به في وجوده كما حكى
الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق
في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان
سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق
ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب
التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير دايم متعلق
بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو
الامكان ام هو الحدوث فليس يعتد في هذا الموضع لان علة الاحتياج لو كان هو الحدوث
وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بحث كما صرح به في آخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له

فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى موثر ام لا
فليس بشي ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هو
الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف
بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان
المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول
بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون الموثر في وجود العالم قادرا واما
الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل
الاتفاق على ان كون الشي ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة
الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير
تراض الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم
محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم
قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا
الاختيار على الحدوث واما القول بمعنى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي
الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اي الاشاعرة يثبتون
مع المبدا الاول قدما ثمانية سموها صفات المبدا الاول فمنهم من ان يجعلوا الواجب
لذاته تسعة ومنهم من يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شي ان احترزوا
عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متحرزين عن القول بمعنى
العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن
فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي

ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم
الطبيعية وايضاً لما كان المبدا الاول عندهم ازلياً تاماً فى الفاعلية حكموا بكون العالم
الذى هو فعله ازلياً وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر مختار بل
ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجى بيانه
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى على الاثنين
التى قد يكون بها ما هو قبل وما بعد معاً فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد
ومثل هذا فيه ايضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم
فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شى اخر لا يزال
فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات
فى المقادير لن يتالف من غير منقسمات :: يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته
فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية
قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل
والبعد منها معاً الا قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليس هذه القبلية هى نفس العدم لان
العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد
فاذن هناك شى اخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من
الجايز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه
القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول

ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم
ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل ويشير
فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة
وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث
بوجود القبلية والبعدية الخاصتان به فانه هو الشى الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا يوجدان معاً وذلك لان الشى قد يكون قبل شى اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته
بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان
واما للزمان فليس بسبب شى اخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين
بها لا لشى اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين ~~بها لا لشى اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين~~ يدل على
وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزها
عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز حقيقى
لان المع يجرى مجراهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان آنية لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا يوجدان الا فى العقول لان
الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً فكيف يوجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشى يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان
مع ذلك الشى ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذ تقرر
هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت
موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر فبقبلية اخرى ويتسلسل
وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه
بسببه فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها

معروف صح

امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث تقع في زمان معين
كان بحكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى تعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب
ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان
يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه
بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم
المقيد بشيء ربما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به
من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض
هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون
للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية
والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه
ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال
تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته
فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان
معا في جزء من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث
هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيبت بان
معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد
ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة تعارضها
لها مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه

الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون
للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم
الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا
بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه
بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس
لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في
الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى
تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى
تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك
لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه
اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة
تغير الحال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير
ولا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية فهذا الاتصال يحتمل التقدير
فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان

وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان ∴ يريد
بيان مائية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل
المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه
التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال
اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير
الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور
في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له
اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان
متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي
الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا
تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة
الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح
بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان
الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء تتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر
مجتمعين في الوجود والحركة تجري بحرية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متأخرة
بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية للحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان
الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في
المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك

ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة
معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي للحركة ليس من
جهة ما هي للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر
فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار
المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى
متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه
عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه
النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
وكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه
غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير
مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان
غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع ∴ يريد
بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان
وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال
غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا
عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا
امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه
ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان
الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال السواد ممكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول

بالقياس الى شي اخر فهو اضافة والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا
في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة
بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب ولنعلم ان كل امكان
فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات
كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشي بالقياس
الى وجود شي اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن
ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هوا والمادة
يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشي بالقياس
الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشي مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما
يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود
ذلك الشي واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشي قايما بنفسه لا علاقة له بشي
من الموضوع والمادة ومثل هذا الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان
مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشي فيلزم ان يكون جوهرا قايما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته
لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ
لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشي هذا خلف ولما تبين ان مثل
هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دايم الوجود وان لم يكن
موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشيا الحادثة تكون اما اعراضا او صورا

او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشيا تكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف
بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان
عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها
عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا
ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن
ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه
في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشي
قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف
حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته المعارضة بالممتنعات المتميزة
عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره
والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في
نفسه اعتبار عقلي متعلق بشي خارجي فمن حيث تعلقه بالشي الخارجي ليس بموجود في
الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشي يدل على وجود ذلك الشي
في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قايما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر
يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في القدم لا يقال وجود شي
في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي
مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شي في الخارج بل على
انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث
هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون

حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشي قبل وجوده
حاصل في موضوعه فان معناه كون ذلك الشي في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث
هو فيه وصفة للشي من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشي الا في غيره
لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية
مستدعية لوجود المضافين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم
منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما
يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك
تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي
في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما
قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس
المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر
من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج واذا كان مثل هذه الاشيا صفة لماهياتها
المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع وللامكان بهذا
الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو لم يكن الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده
اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى
فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث
الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني
يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب
عنه ان الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث
مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان تم

استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يجمعها الحركة
المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه
الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان
من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا. يريد اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان
الحدوث هو كون وجود الشي متاخرا عن وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي
لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي
واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو
التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك
الاخر محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يجب وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج
بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان
ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع
يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع
المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك
تاخر بالطبع وخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملهما
في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال

الذاتي صح

المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية و الذات اما في هذا الكتاب فقد سمّي المشترك تأخرًا بالذات
والدليل عليه انه تمثّل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم
اطلق اسم التأخر بالذات صريحًا على القسم الاخر وهو تأخر ما للشي بحسب غيره عما له بحسب
ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي
وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن
ان يصير بالفرض متقدمًا وهو هو لان المقتضي لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر
بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصّه
الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب
واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معًا قوله وذلك اذا كان وجود
هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود وتوسط
وصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود
لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارًّا على الآخر وهو بيان التأخر بالذات تقريره في بعض
اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر
يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر
وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارًّا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد
ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس متوسط بين ذات العلة
ووجودها ولست ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل

كانه خ

اذا ثم تحرك المفتاح صح

يدي ه

ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت وان
كانا معًا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح
واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على
المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في
الشي مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من
افادة تصوره وحمل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارًّا على العلة بيانًا
لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا لاخر غيره ونسبه
الى الركاكة قوله تقدم الشي الذي منه الوجود على الشي الذي له في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض
ما ذكرنا من انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط
في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشي الذي يكون للشي باعتبار ذاته
متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو
انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له
وجود قبل ان يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر
الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشي الذي
يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم
بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني

الوجود صح

المجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجرداً عن الغير اما العدم واما
ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجود فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود
هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال
ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود
والا لكان ممتنعاً لا ممكناً وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفراداً
الجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا
قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير
لم تكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون
له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود
بل هي بمعنى السلب وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفرد بـ
ماهيته وتقدير النسخة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات

تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة
او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل
مثل الالة كحاجة النجار الى القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة النشار
الى نشار آخر او الوقت كحاجة الادمي الى الصيف او الداعي كحاجة الاكل الى الجوع
او زوال مانع كحاجة الغسال الى زوال الدجن. يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته

التامة

التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل
كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج
عنها فالاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان علة هاتين الحركتين لا يحصل موجوده الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي
يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه
العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل
في تتميم عليته بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة
وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما
شيئاً يضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شيء
يتوسط بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يضاف
اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها
كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة
الادمي الى الصيف اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم
جمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته وجمع ايضا على آدمة كرغيف
وارغفة فالمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف
وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس
الغيم السما وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قد علمت والعدم
لا يكون جزءاً من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل
في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل

واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شي وهو من حيث هو كذلك امر ثابت
في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا
لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك
المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي
بها هي علة بالفعل كان ذاتها موجودة الا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا اقول لما
ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول
يتعلق بعدم شي من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل
وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شي معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة
المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول
وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان في وقتا ما
اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل احتاج
الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت
وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شي
لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز
ان يكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان
لم يسم مفعولا لسبب انه لم يتقدمه عدم زماني فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعنى
اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا اخر وهي متشابهة الحال في كل شي
لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من
الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود
معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة

موجودة

هذا هو

او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم تسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام هنا بالسرمد لان الاصطلاح
كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد
الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم ادعى ان مثل هذا المعلول
يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم
بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول
اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره متعلق به فقط
دون متوسط من مادة او زمان اقول هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح
القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسطه
وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض
منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وسبق
من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره من غير
ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملها
في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول
التكوين هو ان يكون من الشي وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشي وجود زماني
وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن
ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين
بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو
اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما
ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شي لم يكن ثم كان فبين في العقل

الاول ان يرجح احد طرفي امكانه صار اولى بشى وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل
عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشى
اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع
عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه ٥ اقول
المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه
على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن العقل اى يمكن للعقل
ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شي آخر يضاف اليه والى
غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور ذلك الترجيح عن تلك العلة
اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا
مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا
وحديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا
ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب الاول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد
المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما
وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن
في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من
الوضوح وهو كون السببية في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين
فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ت
واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما

الممكن المعلول مع

المعلول مع

ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضناه من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى
حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل
ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما متوسطا فهو منقسم الحقيقة ٥ يريد بيان ان الواحد
الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب
من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه
لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشى بحيث يجب عنه
آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ت اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير
المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شى
موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف
في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات
ذلك الشى الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه
ولم يقف فهما اذن من مقوماته يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشى
او لانه موجود بعد كونه شيئا او بعد وجوده يعرض له والاول كما في الجسم
بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشى المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما متوسطا فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما متوسطا لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن
الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال هو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية
لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمه للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر
وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا
الشى ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم
وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات

سلب تلك الاشيا عنه واتصافه بتلك الاشيا مختلفة و بعود التقسيم المذكور حتى
يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد و لا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحد
والجواب ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقبول الشي للشي امور لا تحقق
بعد وجود شي واحد لا غير فانها لا تلزم الشي الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي
وجود اشيا فوق واحدة تقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشيا باعتبارات
مختلفة وصدور الاشيا الكثيرة عن الاشيا الكثيرة ليس بمحال سا نه ان السلب
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفه والقابلية الى قابل و مقبول او الى قابل و شي يوجد
المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركه من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشي عن الشي امر يكفي في تحققه فرض شي واحد هو العلة
والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق
الا بعد تحقق شي يصدر عنه و شي صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا فيه والثاني يكون
العلة بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا و ذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها
ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر اوهام وتنبيهات
قال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت
ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوي في حضيرة الامكان افول ما وقال اخرون
بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير

معلولين لكن صيغته معلولة فهولا قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة
ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدد او لعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك
وهولا في حكم الذين من قبلهم ٥ يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها فاول اختلافهم في
الشي الغني عن الموثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد
فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهياتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم
هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب
الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب الحد والماهية
ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزا او الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين
في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها
فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات ليست
بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة
والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب
الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدما ومنهم من ذهب الى انها اجزا هي
اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة
بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او نار او
هوا او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة

معلوله وا ثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القايلون بانها واحدة فهم بعض القايلون بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزا او بالعنصر الواحد واما القايلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القايلين بالهيولى المجرده وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله واما القايلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت الاحوال المتجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية محصورة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال لم تتعلق وجوده بحين وبشي اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء اتوف لما فرغ عن ذكر اقوال القايلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القايلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احداهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكما فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك

للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكما وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود واذن يكون لما لا نهاية له كلية محصورة في الوجود والانحصار في شي يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بنا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضا ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد وينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشي غيرهما والى قايل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص ومثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدما المعتزلة من المتكلمين ومن جرى مجراهم وهولا انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول اتى القسم

بالبلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن
التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل فهو لا يسأل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك
بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار
احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله
ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله وهؤلاء **قوله**
وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان
لا يوجد شيئاً او لا شيئاً ان لا يوجد عنه اصلاً وحال الخلاف بها **اقول** لما فرغ عن بيان
مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل
فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلاً دائماً اما ان كانت فاعليته
ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان
يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته
ككونه قادراً وفاعلاً وعالماً ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه
اولاً واخراً وظاهراً وباطناً وهي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد
ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك
الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى
الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وعرضه

بذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يتعلق فيه من الباقية **قوله**
ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافاً وكذلك لا يجوز ان يسنح الطبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد لها التجدد لامر
تيسر لامر زال مثلاً لحسن الفعل وقتاً ما تيسر او متعين او غير ذلك مما عدّ او كقبح
كان يكون له او كان قد زال او عائق او غير ذلك كان فزال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء
بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض
المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال
الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد وان يسنح امراً متجدداً يقتضي ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً وهما
منفيان عنه تعالى والاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلاً وهو باعتبار من
الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه هاهنا على الفعل الذي يتعلق
الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما
فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال
اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت
طبيعة او ارادة او قسراً من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل
المتجدد الذي كلامنا فيه فكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى
تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئاً قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول
لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله وان لم يكن

عدد كانت حال مالم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي . اما
لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل اصلا مع قولهم
اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما
فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول بان لا يتجدد شي اشار الى ان هذين
القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر لحسن من الفعل وقتا ما تيسر
يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا
او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر الكفيح كان قوله
عند الوقت الصالح او امتناع كان قوله عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب
عباراتهم فان الارادة تندفع هذا العذر وسان الثاني ان يكون حركات الافلاك سوقه
تشبيه الذي به يستدل على وجود العقول انما يتم بعد ثبوت ان حركاتها ليست
للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات
كانت مستكملة والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا
اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيه فذكر ذلك في النمط
الذي يتلوه المشتمل على الصنع ولا بداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى
غاياتها فبدل بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية
وايهم يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال
الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال
بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك على وجود موجودات مترتبة هي
مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر
التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيبها لوجود النازل من المبدا الاول

القول بجميع ذلك قول بتجدد شي ما وقد ابطلناه **قوله** قالوا فان كان الداعي الى
تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة
فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال
وليس في حال اولى بايجاب التسبق منه في حال واما كون المعلول يمكن الوجود في نفسه
واجب الوجود لغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود لغيره كما نبهت عليه . ولما فرغ
عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل
القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق
بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب
ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
لا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر
شنيع وهو تعطيل الواجب جلّ ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان
يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل
حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقتا آخر قبله او بعده من غير
تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل
في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبين لك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية
عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها **قوله**
واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان
يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد . اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول
غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون

باستلاعه فانهم يقولون مقدورات الله لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث
لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** قالوا فلم يرل غير المتناهى
من الاحوال التي ذكروها معدوما الا شيا بعد شئ وغير المتناهى المعدوم قد يكون
فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم ∴ اشارة الى الجواب
عن الحجة الثالثة وهو ان المتناهى اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق
كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله التي هي زايدة على مقدوراته
مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا
في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية **قوله**
واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع
اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا
بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج
ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود
ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه
وبين الكون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل
واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشيا كل واحد منها
في وقت اخر لا يمكن ان تحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن
او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه او بان تغير لفظها تغييرا لا تغير به المعنى
اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية
له او احتياجه الى ذلك ان يكون هو انه قد كان فيما مضى وقتا ما بعينه لم يوجد هذا
الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومى في ذلك الوقت متوقفا
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء
ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والجواب ان كل وقت

مفروض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت
وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومى لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار
ما نبهنا عليه ان يكون لصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه
كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلاف تلزم عندها تتبعها التغير ∴ لما
فرغ عن الاحتجاجات والجواب عنها ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف
نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول
او لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها
تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلاف ما قد يلزم منها يعني الحركة
السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله**
فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا ∴ مراده
ان النزاع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى النزاع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان
ذلك مما لا يرخص للتساهل فيه وليس مراده ان لمسألة الحدوث والقدم تعلقا بمسألة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه تحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو
غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية
ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو
مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله
يعني مسألة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بفعله لم يكن
فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين
بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال
انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان تكون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي
به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك
انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا
بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب ان بين كيفية

النمط

مبدائيته بذكر ذلك في الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان
يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واتهم
يكون لافعاله غاية وانهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود
موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك
الى البطر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة
الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني
التام هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيات متمكنة من ذاته وفي
هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شي اخر خارج عنه حتى تم له ذاته او حال متمكنة من ذاته
مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب
هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود منه مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية
مباينة لذاته واعلم ان صفات الشي تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره
والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف
الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشي والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشي في نفسه
هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي
لا يتعلق بغيره في ثلثة اشيا ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم
يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه
الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق في شي من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب
وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضيه قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر
في شي من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى
للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شي
من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير
شيا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية
موضوعها ومحمولها شي واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود
لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شي ما
فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق و ذلك

كلتي

يجري مجرى قولنا الموجود في شي موجود وايضا هذا الفاضل قد صرح في شرحه لهذا الفصل بان قال
المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شي
من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية
مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شي واحد واذا كان كذلك فلا محالة
يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازايهما ايضا شيا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار
الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال
ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو
فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سوالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان
في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريفا الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق
الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج لانه استعملهما
متعاقبين مقاربين تنبيه اعلم ان الشي الذي انما يحسن به ان يكون عنه شي اخر ويكون ذلك الاحق
والاولى به الا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى
والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين
يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن
في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم
في حق الله مقتض لاسناد نقصان اليه ويقرره ان الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون
ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن
به من شي اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شي آخر
وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي آخر ويظهر من ذلك ان هاتين
الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشي من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر
في كسب الكمال من غيره تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيا
تما يحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن وان الامور اللايقة بالاشياء
الشريفة وان الاول الحق يفعل شيا لاجل شي ولفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي
اوما اليه في الفصل المتقدم وهو نتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا

ليعلم

العالية
بجميع العلل التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقاً
لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك
يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك
يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته والحق الاول لما كان تاماً بذاته فاحداً لا كثرة
فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تذنيب

الملك

اتعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان
كل شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر :: سياق الكلام يقتضي
ان يتم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقع
من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها
كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث
كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا
هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه تنبيه اتعرف
ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد
ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح
والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد
او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن
منه فهو بما يفيد من فعله متخلص :: يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها
معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون شيئا مرغوبا فيه
مؤثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال
الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة تراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن
الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني
ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين
لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي
على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم

استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك لا يدل على كونها في اصل اللغة
دالة على معنى آخر معقول عنده وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول
بغيته اي طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال
هذا الكلام استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى المثل بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق

الذي

بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال
القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط
من سقف ووقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي
منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا
حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي
استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي
يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال
اوضاع الاعضا وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضا ثم ان المقتضي لموت
انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو
انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله
الذي اورده :: وكذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض
وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية
فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون
بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان
من عرّف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرّف
البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن
قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه
فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول
الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط واقول بينهما فرقان اشتركا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل
شيئا لقبح ذلك به وتباينا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص

اي مستفيض ما وظهر ان هذا ليس بإعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون طالبا
امرا لأجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد تميز عند المختار من
نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن
ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض
له والعالي لا غرض له في السافل :. الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص
من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود
الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد
من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لا ان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل
لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا
بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي
لم تدع كاملة فهي مستفيدة للكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل ما له حركة
بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فما جل عن ذلك فعله اجل عن الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل
وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري
تعالى والعقول الكاملة في ابداعهما لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة
مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان مما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء
لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه
نقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني :. لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه
او الى غيره مستكمل بغيره وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى
غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن وكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتض لاختيار الفاعل
اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل
له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا
للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون
الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك
استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا

ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن في الواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثنا والمدح
والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلبت
مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض
منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستتهدى
سبيل تفصيلها :. لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه
ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان
يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في
هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل
موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عنايته
الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول
ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتالي بالاتفاق
باطل فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله
وذلك ينافي الغني وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغني في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل
لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول
الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال
ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله
ليس فاعلا وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود
والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات
وجب الابتدا بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ
اختار من صفات المبداء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها
ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه اول على ذلك فقسر في الفصل الاول

بالارادة صح

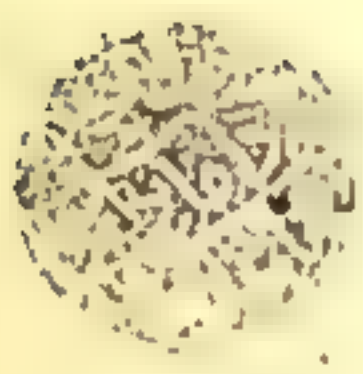
واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسّر الباقين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ناقصًا مستكملاً ولما كان البيان متناولاً لغير المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم عامًا ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبًا اليها مع انه تابع للارادة بيّن ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما شانه تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف صدر عنها وذكر انه هو الذي نعبّر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيًا ولا ملكا ولا جوادًا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان التام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئًا آخر فبيّنه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول هذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله البارئ لو فعل بالارادة لم يكن غنيًا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته بل كان كاملاً بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدًا للاولوية او دفع المذمة ان يقال ان المستفيد لشيء لا يكون تامًا ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات اوليس مفوّض الى من نظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبيّن لك ان الحركات السموية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزوية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتًا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصّل الطبيعة او معدومها فالامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء منها مفقودًا ثم حصل ولا يجوز ايضًا ان يقال لم يزل حاصلاً وهو مطلوب بل كما لا انها حاضرة حقيقية ليست جزوية ولا ظنية ولا تخيلية وليست وليست نسبة امثال ساذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منهما حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث نفسه لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزوية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لينال ضربًا من الاستكمال ان كان فيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول

بعده تشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا وقصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادة كلية وجزوية وبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزوي التي تنبعث الارادات الجزوية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتًا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئًا واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب بل يكون كما لا انها حاضرة حقيقية ليست جزوية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرّاة عنهما والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزوية تتجدد وتتصرم على انقطاع وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يعوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطًا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدًا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فان مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزوية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارقة وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لينال ضربًا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجود السماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والشيء هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئًا واحدا حتى يحصل الارتباط

وتتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي
بل يجب ان يكون اشبه حركاتنا عن عقلنا العملي ؛ يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه
بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين
فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني
او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان
بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم ممن يحيل له
فيغضب وايضا لان كل حركة للالتذاذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن
هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي **قوله** ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما
لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما ؛ كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده
على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة التامة
والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا كان
الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما
يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق محصل الذات والحركة
لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة
او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لتنال حالا من المعشوق واما
واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسبه اما ذات المعشوق او حالا
من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله
هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر
من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال
ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل التشبه
من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر ؛ اي لو كان المعشوق مما
ينال بالتحريك ذاته او حال عنه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان

لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
متصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق
ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجا عنه
ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه
يستقر كمال ما فاز يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول
محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل وطلب المحال فبقي ان يكون الحركة
لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك ان
المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج
بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر
الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل
من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو
بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب
والتشبه انما يكون بذلك الا في المحفوظ دون الزايل المنصرم **قوله** فيكون المتشوق
متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث
هو متشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل ؛ فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها
نحوا من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها ما يعني يكون ما اليه يتشوق
هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا
عنه الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني
مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يترشح
عنه الخير حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان
الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله**
ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فاضة وانما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل
بما يمكن من التعاقب ؛ يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع
وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع

مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف
والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيات فياضة
لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيات ليست
بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات الافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة
فيها يعني في السما مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في
الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي
التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه
به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر
مشابهة لتشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل ثم يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة
واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شي واحد هو العلة
الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه
الشيخ في هذا الفصل على انها كثير ويتذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه
وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك
لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك
طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزو
من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزايه واحواله
ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة
مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم
من ذلك اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة
من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم وكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به
على ما سياتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب
وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه
موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير ممثل القمر فانها تتشبه فلك البروج
في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج
كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز

كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شي واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر
كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزوية امورا جزوية تلزمها
هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها فليس لنا الى معرفة
ما هياتها المتخالفة طريق على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سببا اختلاف حركاتها هو
اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هيولي قابلة لا لحركة خاصة والجواب
عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه**
ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان
سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفق فنال الغرض بحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة
نافعة لما يجب وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض
وبين جعلها نافعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بها نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك
ايضا وكان لقايل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين
ثم كان ان يتحرك ينفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بما تطلب
شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة لذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما
لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
للعناية بالامور الكاينة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السموات لا يجوز ان يكون لاجل شي غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير
المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في
عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته
سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره
والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك انما تسعى على
كماله الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم
ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في
حركاتها قصد ما لاجل شي معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك

ويفرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان تتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها
في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني بل واعسر فاختارت الانفع وان كانت
العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلولات فهذه
العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد
الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود
فهو انقص وجوداً من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجوداً من الآخر ولا يجوز
ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح
قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة
الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل
بالنسبة اليه على السواء فلم يكن حاصلا بالسكون فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه
على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول
بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما يتمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وبيانها بان التمسك
بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى
الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها
الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف هٰهنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من
النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف
بسبب متقدم على ما تاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون
المتشبه بها اموراً كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحداً ولاجله تشابهت
الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه
به واحد حمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد لم تتشابه الحركات وان لم يكن
متشبهاً به بل كان المتشبه به غيره او شيئاً مركباً منه ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به وايضاً
تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة
المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به
واحداً باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها

والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان
يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبهاً به الا مع اعتبار
العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لا يعتبر في ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب
عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجب لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك
ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا
بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيأة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى زيادة تبصرة
الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في
عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبهاً بما له
على التجدد امراً ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب على الدوام كما يعرض في بدنك
من انفعالات تتبع انفعالات نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح
خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت
خيالات عن عقلية بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك
تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات من بدنك ثم ان استمعت
ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يحرك
بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل
وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم الى المتحرك فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه
بمبداه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق
بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن هٰهنا شيء ما يحصل للمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيساً الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيساً الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور
ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور
ماهية ما هو اقرب اليها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف
هذا ثم اشار الى ذلك بما تريد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور
بصورة عقلية واورد لذلك مثالاً واضحاً وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي

ولا يستفاد الكون استدارة الحركة المتشكل في الاعتبار العلة الاولى

صرفة

المبدا الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها
صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن من تلك الصور
انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة
هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته
ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصورها كمالات مبدأه المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة
حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض لا بالتقليد عن جمهور المشائين
فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر
احوال النفس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد
اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **تنبيه**
القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى
غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير المعنيين ش النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية
التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم
المتصل وهو ما هي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو ما هي العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال وقد
يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار
كالجسم او عدد كالعلل فعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية
واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من
حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف
الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما

تحريك القوة التي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل هو

مراتب

منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي تصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي تصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا
الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف
في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية
بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان
للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما
هو ذو كم **اشارة** الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي بها يقع الوصول والبلوغ
عن محرك موصل يكون في آن البلوغ والوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقته
المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان يجي زمانا لا يكونا لشيء مفارقا ومتحركا
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما
زمان السكون لا محالة ش يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير
ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء
اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب
افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة
لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا
محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين
لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي
آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان
والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه
فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحلقة المفروضة في المسافات

المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد
التي هي حركته عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس
يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز
ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا تصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن
مغاير لذلك الان ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل
يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الوضع المباين لذلك الحد قال
وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة
تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول
المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول
والميل من الامور التي يوجد في آن وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما
المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل بان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن
الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم
واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميلين وبسبب عدم الميل
يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ
عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد
ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى
غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد
النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقطة زوايا
الانعطاف او الرجوع تكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها
الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر
المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع
المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر
كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده

في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله
لا يكون الشيء مفارقا ومحركا وانما يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني قال
الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني
الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو
الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك
الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان يحدد ما نا الى وجود الزوال
في الان الذي هو مبداء ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان
ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك
الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر
الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة
موجودا في الآن الفاصل وكان نا للايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا
بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل
الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار
الى تغاير الانين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا
دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك
لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي
الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الان يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي
الانين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على
التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان
الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع
الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان

جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل
ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال
هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على
التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل
شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان
الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا
وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشيا كثيرة في اجزاء
ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك
زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان
الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاتماسة حاصلة
في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاتماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك
آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء
الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشيا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث
هويتها ليست بملتئمة عن اشيا كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض
القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك
الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما
بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار
لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما
في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون
له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا
في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل
في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن

اما

انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويبين ذلك من تصورنا النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة
هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة
يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي ترسيف الحجة المشهورة
المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي ترسيف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب
اما ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه عن السببية كونه موصلا
لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب ليس من
الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون
منطبقا على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان
الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك يتعجب من ايراده اياها بعد ترسيفها في الشفا
والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض
على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم
بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما
وتمام الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفانا مؤنته قوله فكل حركة في مسافة
تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها تستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية
هي التي تستحفظ بها الزمان المتصل وهي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين
المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره
ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير
الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى
بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون
اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب
تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين
الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب

ان يكون مستندًا الى ما هو مثله في الاتصال الوحدانى فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دايما ولا حركة متصلة دايما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فايده** انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة وان زوال كونه موصلا واقع دفعة ∴ هذه الفايدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التى حكيناها عنهم اعنى التى زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بنا زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شئ هو اول لها لان كل جزو يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكر الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهوره لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاممّاسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفه والحجج التى يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير موثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة **ذنيب** فالحركة التى يجب ان تطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية ∴ قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التى لا نهاية لها هى التى يكون على اعمال لا وكانت غير متناهية وتبين في الفصلين الاخرين ان الحركة الغير المتناهية هى الدورية فاذن الحركة التى يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكونا الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبداء نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم تلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدا المفروض فيقع الزيادة التى في القوة في الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال ∴ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانيه غير متناهيه واعلم ان القوى الغير المتناهيه

لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثانى فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبداء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانى وبحسب العدة في القوة فان غير المتناهى لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثانى اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثانى ومما سياتى ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التى بالقوة في الجانب الآخر الذى فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل ويكون لذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اتم ما اخذ مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مما شانه تحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذى اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوى المذكورة ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سوالا آخر وهو ان القايلين بتناهى الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم

حد ما الحوادث الماضية ... وكلما كان كذلك كان متناهيا

ما الموجود الا حادث واحد

على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا
بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود
في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما
استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك
الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث
الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم
وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف ولربما
يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتا بهما اعني جهة الكثرة
والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا
كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا
بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه
والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص
الكم المتناهي فاذن الحكم في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء
فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ تقرر هذا فنقول
لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي
الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة
عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان
بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى فاوجب

التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع
واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان
شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون
احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا. لما فرغ من بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك
بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث
هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممانعا عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره
اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو ممانعا عنه
مقدمة اولى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها لم تكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز
ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات
وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة
والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في
القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها
على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك تبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب
القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر
اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة وهذه
ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب
بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة نقول لا يجوز ان تكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما
فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكر في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة
ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله
وليس لزيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة
اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر
منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين

والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مرّ في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان
والمحركان يختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب
الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهاية
عرض ما ذكرنا تقرير للبرهان بالاحالة على ما مرّ وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت
في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مرّ وقوله وان حرّكا الاصغر
حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا
البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مرّ ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم
الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكر وهو
ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين
على ما مرّ في المقدمة الثالثة فهذا تقريرها في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني
الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن كما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون
القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من المواضع التي استعمله فيه فهذا
البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منها ولا مما يجب وذلك لانه لم يتم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة
الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك
لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة
لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبيّن فيما مرّ وايضا اكثر تلك النفوس مما
لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب
لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبادي للتحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة
عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة

غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية
السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة
ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا
حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى
التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية
من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن
القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا
صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق
للتحريك قوة جسمانية قد بيّن في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة
فنبّه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل
مبدا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان
كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدا بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير
اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدا قريب وبه تحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك
القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك ويكون لغير هذه الحركة
فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات
غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول ويفعل واعلم
ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل
الوساطة غير التاثير على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال
انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك
فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبّه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك
غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك لمتحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة

غير قادرة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة
لو انفردت بل على انها تنفعل دايما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك
التاثيرات على سبيل المبداية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح
بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز
فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية
بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دايما والجواب ان المتغير انما يصدر
عن الثابت بسبب وجود الحركة الدايمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى
ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فتتصل
التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك تتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع
في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى
الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح
به لكنه لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدا المفارق العقلي لا يزال
تفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيات نفسانية شوقية تنبعث عنها التحريكات
السماوية النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان
المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا فيه بان تكتفيه صدور الاحوال المتجددة في النفس
الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين
قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية
فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام
والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة
جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز
ان تقول بان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هو ان
يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي
هو منطبع فيه قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه
به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر

بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه وذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في
اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض والمحرك المتحرك محتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب
ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة
الاولى او العقل الاول وساير ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى
مثلا من حيث كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد
الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيين احدهما قول
المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه
وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر
مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس
السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم
او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان
الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها ببيان
معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من
المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل
على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف
يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان يظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر
يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا
وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق
وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق
اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فلزم كما علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد
بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا
الاقرب لوجوده عن اثنين وعن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت

انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل
محتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معًا ولا يكونان معًا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول
الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول
في سلسلتها او في حيزها العقلي ∴ يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسمًا بل هو عقل
مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات
العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط
الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم
كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مولفًا
عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان يصح ان تصدر عنه الهيولى والصورة معًا لانك
علمت في النمط الاول ايضًا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معًا الى
علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معًا ولا يجوز ان يكون
علتهما القريبة شيئًا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجرم وجسم ولا نفس
يتعلق بجسم بل هو عقل محض وقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي
مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضًا محرك لفلك هو
اول الافلاك او في حيزها العقلي اي لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة

والتوهم

تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ∴
هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هنا
تذكيرًا وتنبيهًا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع
معرفة اختلاف غاياتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف
عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك
قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على
سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب
فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد
منها الف ونيف وعشرون كوكبا فالطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير

والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم
يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العالم
في عددها اختلافًا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية تظهر منها حركة واحدة اما بسيطة
او مركبة والى جزوية تفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها
ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل وتكون مراكز الجميع مركز الارض واعظمها وهو
المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا
الفلك ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف
والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان
الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركات ذلك
الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير
المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلزونات والدفوف
وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو تحت فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها
ايضا مختلفة كالقائلين باسراعها وتارة ابطائها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين
باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم
في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها
بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب
من خمسين فيما والمتاخرون المتقنون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا
بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو
فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك آخر له
يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض منفصل
عن الممثل او المائل يماس محدبه باطنهما ومقعره اياهما على نقطتين تسمى الابعد عن الارض اوجا
والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض مغرقا في ثخن الخارج المركز
يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس

فوقه ٥٠

فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس
الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في
الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز تشتمل المثل على
احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير وتشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه
وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمنية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة
ويحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونهما ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة
والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وبتركب
حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات
العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية
لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة
الى اثبات اجرام اخر يحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدم الافلاك
ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان
لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض
مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب
وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك
وتزيدك في ذلك بصيرة اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد في
اوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكوكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك
وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك
قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجرمية للكواكب السبعة
فذهب فريق الى ان كل كوكب منها مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق
بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا

وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه
التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين
العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس
محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها
فان حكمهما في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس
فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما نرى من الهالات
وقوس قزح او احسسنا ما موجودة واقفة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا
موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا
الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا
كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وهو كذا ما
ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع
بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو
ان الكواكب تتحرك في الافلاك بحركة الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثير
الحركات مبني عليه وانما نفاه بسببين احدهما البرهان الكلي المقدم وهو امتناع الخرق
والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل
حول الارض الى قوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار
يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال
وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد
اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني
عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري
بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو
عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو
ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء

من ثلثمائة وستين جزءًا من المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك بحركته وحركة الممثل
جميعًا الى خلاف التوالى احد عشر جزءًا وكسرًا ويحمل الحامل معه فيذهب افلهما بمثله من
اكثرهما قصاصًا لاختلاف الجهتين فيبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر
جزءًا وكسرًا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج
الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلى احد
جانبى الشمس على بعد احد عشر جزءًا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب
الآخر على بعد ثلثة عشر جزءًا منه وحركة الشمس بحركتها الخاصة بها قريبًا من جزء والى
الجهة التى تلى المركز منه ايضًا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءًا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد
ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل لذلك التقدير بالحركة
المضاعفة وهكذا يومًا بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها
من الجانب الآخر ايضًا ربعًا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعنى
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه
في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج في الاجتماع والاستقبال
والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة الممثل المطيفة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على
خلاف التوالى قدر سير الشمس والحامل متحركًا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير
الالهى مقتضيًا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معًا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع
ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اول الحركتين
بمثله من الاكثر قصاصًا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطًا بين
اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج
الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا
الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معًا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين
متساويى البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه

حال القمر وعطارد في اوجيهما اى في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك ما يقتضى
الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب بنفسها فاذن لا يقع خرقه في اجرام
الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركًا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال
الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء
كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحا يتحرك الى جهة والنملة
عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة
وهذا وان كان مستبعدًا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد
لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا
تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوى مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين
احدثت حركة مساوية لفضل بعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات
فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيطة
متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركها الاول
بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها
~~ما هى بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذات لكانت احدهما فقط~~
واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركًا بحركتين حصوله دفعة في جهتين
ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شىء مستبعد فضلا عن محال توهمه ونعلم انها كلها الى سبب
الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد ونعلم انه لا يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل
منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ∴ وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة
العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما نثبت ذلك
بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقًا الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون
اول الافلاك فلكًا تشاكا مشوقًا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الراى مما قال اليه
ابو البركات البغدادى واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال
اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراى في الفصل الثانى عشر من هذا النمط

لم يتعرض هيهنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقاً الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بكون تسعة يكون العقول المتشوقة ايضاً تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب
الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل
يوما مقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه
دليل **قوله** وتعلم انها لما اختلفت اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولى ليست من طبيعة
واحدة بل هى طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة
وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاحيان والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن
هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد وجمعها معنى مشترك
يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاحيان والاشكال
وذلك المعنى طبيعة عامة هى مبداء جنس يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبايع
العنصرية طبيعة خامسة **قوله** فيبقى لك ان تطلب هل يجوز ان يكون بعضها سببا فى ثباتا
للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هيهنا توقعنا بيان ذلك لك
هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلة لهذه الاجرام اهى اجرام مثلها ام جواهر مفارقة
والوعد لبيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا
صار بشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى حويه لكان اذا اعتبرت
حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة
ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى
العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبها وغير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه كان الملا المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان
غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع
بذاته فليس شئ من السماويات علة للمحتنه وللمحوى فيه **قال** الفاضل الشارح
هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهى ان يبين

امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات
بعد الاول وهى العقول **اقول** والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكان علية
الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قايم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما يحل فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو
علة لمحويه طريق خاص وهو ما يستلزمه لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه وسمه بالهداية فان
سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على
ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا
فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان العلة لما كانت
مقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر
المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معاً لا المعية المصاحبة
الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان فى الوجوب والامكان
لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما ونقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال
لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بينا فى المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود
المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن
انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى
المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والامكان الخلا ممكنا لكنه ممتنع لذاته
هذا خلف فاذن الحاوى ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس
معناه ان الخلا ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى
لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو
ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو
ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلا واجبا

لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد
وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى
يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل
ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي
فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا
جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى
قوله وجدتهما الامكان متصله هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردنا لها كليا
غير مخصص بهذا الموضع تمهيد الايراده مخصصا وقصدا للمزيد الانتاج وهذا التالي
هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء
للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي مخصصا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي علة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة
متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة
الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي
فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن
ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص
الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا تتشوش نظم الحجة
بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا
غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده
فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد
بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك
لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي
كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان تقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا

والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي
ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فالاصوب
ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء هما معا ثم تضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان
بذلك يصير تقرير التالي المتصل متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان
الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض
الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما
والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم
الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي
على معنيين مختلفين قال احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما من الآخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك
احدهما من الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو
اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ
عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي
وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب
الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا
من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه
ابعد عما من شانه ان يتغير ويتقسم واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى
المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان
امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة
ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم
بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه
غير ممكن فمعلل بما سيأتي وللبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين
في صناعته وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم

فلا بد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاوٍ ومحويٌّ سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان
الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا عن علته
قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده مصحّحا لمكان المحوي اذا كان
علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح ولا يجب معه
ما يملاه اذ كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق
تحدد سطحه الداخل وجود الملا الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا فاما الذاتي
فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين
تقرير الوهم ان يقال لو سُلّم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا
لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي
صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي
لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد
لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاوٍ ومحويٌّ سوا كان عن واحد او عن اثنين اشكال
لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او
عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود
المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما وانما يتوهم
تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن
واحد وان فسّر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون
احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله
اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط توقف
تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي
وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء
كان لزوم الحاوي والمحوي عن اثنين ان لم يكن مفسّرا بشيء مما مر كان اشارة الى المذهبين
فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال

تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لانه يمكن له عند
تشخصه وتحدده مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد
لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان
ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما
يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصوّر ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب
ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ
لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك وهم وتنبيه او لعلك تزيد فتقول اذا خرج عن الاصول
التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاوٍ وآخر غير جسم وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي
فيكون وجوب الحاوي مع وجوب لغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه
اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي والمحوي ممكن فجوابك ان هذا
هو الطلب الاول عند المحقق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر
الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدده
الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا
بحسب العلية والمعلولية فحيث لم تكن علية ولا معلولية لم تجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا الوهم هو الوهم
المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا
عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون
مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب
هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب
الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان ان لم يملا كان
خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محددا فيلزم من تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به
فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر ما يشبهه فيما سبق بيان امتناع كون الحاوي
بيانه

ان

واحد او عن اثنين صح

علة للمحوى اسئلة وهذا القول واحد بعينه نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوى او نفسه
التى تكون كصورته او الى جملته هم اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قايم سواء
جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى تكون مبدأ لصورته اى تكون العلة هى كصورته او عين
صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فانا نستلزم امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم تتم
وجودها لا تكون علة فاى من هذه الاشياء تفرض علة فانه لا تتم موجوداً الا مع الجميع تذنيب
فقد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضاً اذا فكرت مع نفسك علمت
ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر عنها
افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشى وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
حتى يوجدهما اولاً فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام
ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض ∴ لما تبين
امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما تحويه وكان من المستبعد ان تكون المحوى علة للحاويه
كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض مما تقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد
البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على
مقدمات احدها ان الجسم انما تفعل بصورته لانه انما تكون موجوداً بالفعل بصورته وتكون فاعلاً
من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلاً ولا يمكن ان تفعل
بمادته لانه يكون بها موجوداً بالقوه ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشى الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً ثم ناقضه
بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى تعالى بغيره صور فى ذاته فذاته البسيطة
فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشى الواحد انما لا يكون
قابلاً وفاعلاً معاً لشى واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل
فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً اما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها
وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة
بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله

الشيخ نص على ان علمه تعالى صور فى ذاته فان كان على ما ذكر كان للشيخ ان يقول باعتبار كونه
عاقلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع
الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على
ان الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور
الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد
الاجسام فكذلك ما تصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شى اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها او كان من
جسمها بحال والشمس لا تضى كل شى بل ما كان مقابلاً لجرمها وصور قوامها بذاتها
لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم
بسبب ان فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل
جميعاً لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفساً لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له والا لكان من غير مشاركة الوضع هذا خلف
المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون اولاً علة لجزئيه اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر
فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها يعنى
النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا
توسط للجسم بين الشى وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله
حتى يوجدهما اولاً فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية
لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام
عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض
اشارة الى كيفية تاثير الصور فى الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور
تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التى تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة
هوائية تحدث على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضاً تفيض على
الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة
بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة

بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل
قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك
شيا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثيرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا
ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان
يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان تكون الجواهر العقلية الاخر
بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات ش قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود
جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول
على كثير قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة
لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد
ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد
وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث
ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تبصير
وليس يجوز ان تترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان كل جسم سماوي مبدأ عقليا
اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق
في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات ش
هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدية بعدها وذلك لان العقول
ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن
ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك
الاخير ولا بوجوب توالبها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد
بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا
ذلك مما لا تصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ

بتجويز ما لم يجزم هو به تعسف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر
عقلي وجرم سماوي ش اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة
الى اول الكثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور
الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء
واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون
الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد
شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا
ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحدا اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت
جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشيا كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة
من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها
المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما
يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد
من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير
ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته
فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال
وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات
بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شي
واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شي وليكن ج وعن ب وحده شي وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما
على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شي آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شي وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د
معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج تابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ج د

سادس وعن يه بتوسط ح سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ح د معًا تاسع وعن ح وحده
عاشر وعن د وحده حادى عشر وعن ح د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شي واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التى
يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشيا كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدا واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شي كان لذلك الشي هوية مغايرة
للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هنا امران
معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود وهو المسمى بالماهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول
لو لم يفعل شيا لم تكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة
لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس
الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية
والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قايما بذاته
لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشيا
وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدا واحدها في اولى المراتب هو
الوجود وثلثة في ثانيها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل
بالذات اللازم له لتجرده والعقل للمبدا الذى استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه
فهما في ثانيه المراتب مع الوجود والعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول
هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا
والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود
والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل
للمبدا يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبداه فهذه الاحوال الثلث هى التى يعبر عنها
بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانيه تشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة
يمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبداه وهما المرادان من قول من ذكرنا التثنية واذ تقرر

هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه
جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى
ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن اذا كان
اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان
مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها
بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا يجيئنى اختلاف هناك الا ما لكل شى منها انه
بذاته امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان
اسناد الكثرة الى العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة
امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما
معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لا غير وقوله فيكون بما له من عقله الاول
الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدا لشى اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من
الاول على معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل
المبدا ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبداه وهو افضل حالتيه
المذكورتين التى بهما صار مبدا لعقل آخر وقوله وبما له من ذاته مبدا لشى آخر اشارة الى
حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التى بهما صار مبدا للفلك قوله ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة
على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع ما لا نه اللازمة
له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شى واحد كما مر قوله
وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود
اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان
والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر
الصورى منه مبدا للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة
اى ينبغى ان يسند علية العقل الذى تحته الى حاله التى له بالقياس الى مبداه وعلية الفلك
الذى تحته الى حاله التى له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض عليه من مبداه
بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو

عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ثم أشار بقوله
ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما شيئا الصورة ومادة جسميتين
الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث
كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون الفلك
بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون
الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها
وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه
من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما
مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدم
العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط
وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح
ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في
الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما
يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه
ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المحجة غير لايقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه
التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من سائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ العقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر

كلام الشيخ

وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك فعلى
ما ذكر ولا مناقضة بينهما كما مر واما المحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا بد في هذا الموضع
على قصور بلعمري قد كفى للشيخ بمحجته في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا
ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية
في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في
جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها
امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة
بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل
هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز
ان يكون متقوما من مختلفات والا فكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على
العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها وتطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول
بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح
بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها
يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا
من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول
مركبا من جنس اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى
الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات
الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب
ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا
ثم قال والشيخ لم يذكر علة وجوب كون الاشياء بالصورة مبدأ للامكان الصوري

شئ م

وفصل صح

والا شبيه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلاً والذى عوّل عليه فى سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا رايت الرجل العلمى يقول هذا شريف
وهذا خسيس فاعلم انه مخلط قلت شعرى كيف سوّغ استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه
المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجوداً من الآخر الى سببين
كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجوداً من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان
المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجوداً من علته وهذا موضع على ولهذا نظاير كثيرة لاجلها قال
الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل
ذلك بان الجوهر المفارق العقلى البرئ عن الامكان لا يتبع حال علته فى ذاتها اعنى الطبيعة
العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبداها اعنى الطبيعة الوجودية والجوهر
المادى يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضاً بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكر فى كتابه مراراً بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد
احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مرّ
وهم وتنبيه ولئن اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف وجب ان يصح عكسه
حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير نهاية
فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كلياً :. تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة
فى العقل سبباً لوجود عقل وفلك معاً تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل
تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده
بان يقال انا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة
ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معاً فان الموجب لا ينعكس
كلياً والعلة فى ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات
تذكير فالاول يبدع جوهراً عقلياً هو بالحقيقة مبدَع وبتوسطه جوهراً عقلياً
وجرماً سماوياً وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى
لا يلزم عنه جرم سماوى لما كان الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير
ذلك وكان العقل الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير توسط شئ آخر ولا شرط وجودى

الوجودية

اراد

ولا عدمى كان المبدَع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهراً
عقلياً وجرماً سماوياً ليس حكماً بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل
واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مرّ اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل
الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول
كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول
فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدَع
بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرّبه هذا الفاضل مفسّر بالايجاد من غير توسط
فاذن لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضاً مبدعاً بالحقيقة
وكذلك سائر المعلولات التى لا تستند الى شئ غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص
العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك تبيّن ان ما توهمه ابو البركات ايضاً من كلامهم
ليس بشئ وما فى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة
بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معاً اشارة فيجب
ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور :. يريد بيان
ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر
الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه
ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة وهذه الهيولى قابلة
لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً
بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شئ
يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة
وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلاً للتغير والحركة فى حدة وجب ان يكون
اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك
مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك
فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان تقتضى

البغدادى

يكون

تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة وكون ما تختلف فيه مبدا تهيؤها للصور المختلفة
ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا
لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس
لا يكون وحدها بالاشتراك من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها
الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
يفيض عنه بمعاونة الحركات السموية مادة فيها ارتسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم
نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية
جزءا من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة
اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في جهة كما
مر **قوله** واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب
ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة : لما فرغ عن ذكر كيفية صدور
المادة العنصرية عن مبداها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل
ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بانها تكون اذا
خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة
منه تجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاض عن هذا المفارق
صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات
المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير منا سبته لذلك
الامر بعينه اولى من منا سبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود
ما هو اولى فيه من فاعل الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف الموثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص به مادة دون مادة

الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان زيادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة
المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض
الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق **قوله**
ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال
تدق عن احوالا وهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر :
يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو
الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كون ما يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان يفصل حشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام
واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا
ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن
حتى يستحيل نارا وما بعد عنه بقي ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي
النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا
من الارض وقلة التكثف توجب الرطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن
الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم
قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس
له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم
يقترن به صور اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد وان شئت
فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع
غيره في الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ
باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث
السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث
بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة
في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت

ادراكهم

فقلة الحر

ثالثا الصور من فواهبها او يكون ذلك كله بفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب اقتضاها من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى نعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ؛ اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب لسببين احدهما نسب العناصر من السماوات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيآت الفايضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صادفت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيآت المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين حدثت المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند النطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان ؛ يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اوّل ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا

بوسايط كثيرة محدثا لحدوث مادة كان كما لا انه متاخر عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان امتناع ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام تستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرايط اسندت اليه وما لم تستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعله بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان الافعال التي لا تحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد

الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل
الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك كرر فقد تقدم
جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر
فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب
تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزوية على الوجه الاشرف من وجوه
التعقل وكيفية كون علمه سببًا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع
تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث
وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسايل عن المواد الجسمانية تنبيه تامل
كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس
الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ∴ لما ذكر في اخر النمط
المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدا في هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود
ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا ابتدا منه وذا معاد عاد اليه
ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة
النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة
الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو تكون بعدها مراتب العود
اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها
مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات
كما هي اشتمالا انفعاليًا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليًا
فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد
ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ

منتهية من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها
في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفوس الناطقة التي هي موضوع
ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون آلة له وحافظًا للعلاقة معه بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر العقلية ∴ لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل
بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل لتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة
وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدايمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها بسقايها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله
بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في
وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها
تاليًا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من
الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين
هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط
الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظا ايضا ولكن بالعرض وذلك
لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك
اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء
مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ
اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تنبيه اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل
بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض
للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوى العقلية
اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة

النفس المعقولة

الباقية

وبانها

وغير على ... بعد ... كذلك ... في النمط الثالث

ان لا يكون مع

كلالاً يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج واريدك
بيانا فاقول ان الشي قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على
انه لا فعل له في نفسه فاما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه دل على ان له فعلا
بنفسه : التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم
يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه
اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث
الغافل عن ادراك الشي الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته
الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته
وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع
مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها
في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست
بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم اراد المبالغة في ايضاح ذلك
ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزايلة
عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالالتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله
لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح
فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفايدة هذا
الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل
عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال
مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار

على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب
المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد
ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك فقوله ولكن
ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديرها ولكن
ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل هي في تعقلها
بل انما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المودية
الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا
الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان
الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها
مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا
على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم ادعى بيانه بان وجود
الفعل لشي في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على
كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في
بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون
النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر
الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول
كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى
مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم
الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع
بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي
لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة
للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا
ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص

فظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت
الكمالات الحيوانيه وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهوله على اجتماع العلوم
الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها
بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الكتاب على ما ذكره في ساير كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات تعلمية تكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة
فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات
وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات **زيادة تبصره** تامل ايضا ان القوى القايمة
بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحالة غير مشعور به كالرايحة الضعيفة اثر القوية يقال خرجت
في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا
الافاعيل القوية الشاقة يكل قوى البدنية باسرها وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى
كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريكها غير ملائم في الحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فوهنه والفعل وان كان
مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ
الكلال والوهن جدا يعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور
الشديد عن الابصار او تعمى **قوله** وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا خلاف ما وصف
هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة
الافاعيل وكل قوة بدنية فدايما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة
وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرا خلاف ما وصف ولم يقل
دايما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكر التي هي قوة بدنية فقد تضعف
عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى
البدنية او يبطلها دايما ولا يوهن العقلية دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال

واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يا باه وانما قوله
الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي
فليس بشي لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره
في الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة** ما كان يفعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في
آلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها
لا آلة لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل
كل شي هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي
ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شي لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين
ذلك الشي وسفرع هنه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه
ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين
هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها الاتها
والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز
تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور
الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى
الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك نفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها للايضاح فساد الحكم على القوى
الجسمانية المدركة بادراك كل شي **زيادة تبصرة** لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم
من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح
الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته وان كان
مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور
الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها
في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير
الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشي وتجرد البعض عنه وذلك الشي اما مادي

لا تعقله

وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة لو غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان
من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري
مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مولفة
من حلية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دايمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما تبين بابطال قسم آخر تصير به المنفصلة
حقيقية وهو ان يكون يعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا
للازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة
الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يبين فساده بها
وقوله فانا سنابين تعقلا بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد
وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية
اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون
ما حصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولان حصوله متجدد هو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة
الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمر الوجود حالتي التعقل
وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة
باعراض باعيانها صورتان لشي واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف
اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق
بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد
المقدم وهو فرضنا سنعاقب تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة
المستمر الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة
متعقلة لانها يكون الصورة التي للشي الذي فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة
مقارنة لها دايما اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دايما او لا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة
المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين صحيح استثنا لنقيض
التالي هذا فنفي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضايه في وقت دون وقت

فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد
الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل
البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين
حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس
حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشي هي ما يحصل في العقل من ذلك الشي بنفسه دون
عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها
ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القايل المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجودة في الخارج
محيطا بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشي هي ما يحصل في العقل من ذلك الشي بنفسه
دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك هو ان السما المعقوله المجردة عن اللواحق ليست بمساوية
للسما المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا
وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال
المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه
ان المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها
معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السما هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن
المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان
المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا
في محل مجرد غير محسوس وفي الاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة
الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا
للاول على ان السما المعقوله اذا اخذت من حيث هي عرض قايم بنفس ما لم يكن ماهية للسما انما يكون
ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة
متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها
لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت

محلاً لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل
جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مرّ في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير
جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلّت في محلها عاد المحال المذكور
فان قيل الفرق بين الصورتين باقٍ لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معًا والاخرى حالة في محلها
فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مرّ واقتران الشيء باحد الشيئين المقارنين دون الآخر غير
معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باقٍ بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد
ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حالّ في محلّ ووجودات
الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة
التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي ان لا تكون النفس عالمة بصفاتها
ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لسائكم الذي ذكرتموه بعينه
والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول ادراكا دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة
للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته :. لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة
عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل
بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باقٍ في الحالين فهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل
موجود بقي زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة

وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باقٍ ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن
هما لامران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا
غير حالّ كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مرّ والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما
اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في
المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها
في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب :. هذا
جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها
وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي
بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها
بعللها وثباتها بها :. اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها
مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما تقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد
وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتين
لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس
هو النفس بل جزء منه وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها
والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع
لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ وكانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها
او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها
على ما مرّ وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية
بما تقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة
اي كعللها

تلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا
مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال وفي النفس تحت مقولة الجوهر
فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة
فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة
باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكر وعلى اجزاء الجسم بالتشابه والا لجميع
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في
احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى
امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد
وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز
ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب
ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول
فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال
وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان
فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها
اصلا بل انما كان مع هيأة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث
صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو
مبدأ لها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة
المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال
بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث
النفس اعني الهيأة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك
الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن
البدن مع هيأة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث
هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط
لحدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم
اوجب استصحاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استصحابه

لفساد تلك الصورة فساد مبدأه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما
فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل
بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع
عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ
وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ موجود كما كان عند ما لم يعقل آ
او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه
حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على
ما يقولون وان كان على انه ذاتها فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا
آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط
لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها
الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك
كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة
الموجودة فيه عند تعقله اياها محكيا اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره
في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب بتقرير مذهبهم في المبدا والمعاد حسبما اشترطه
في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل
آ الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب اكون
كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم مما
تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا
عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ لم
يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول
قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة
واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا

حتى قالوا وانما لها بالعقل الفعال هو ان تصير نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهولاء بين ان جعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ دون شئ او جعلوا اتصالا واحدا به تجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصور به قائمة :. هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولا واحدا اى معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف ارداء التمر ويقال للضرع البالى ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ اخر ليحدث ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعرى غير معقول :. لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره وفسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شئ شيئا آخر ومن ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي وهي ان يزول عن ذلك الشئ الصاير شئ ما ويضاف اليه شئ اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض وما بالقوة ما بالفعل وبطريق التركيب وهو ان يضاف شئ آخر الى الشئ الصاير فيتركبا مصيرا اياه عنهما كما يقال صار التراب

طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما نفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله تظنه عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا ان كان المعدوم (بالفرض) قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجرى هذا المجرى :. تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثالا لاحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر

شيء في شيء آخر ∴ لما ابطل المذهب المذكور صرّح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكما لانه فانّ
قال ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجليّة
في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبّر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور
باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما
تستفيد صورة السما من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها
وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من
الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان
يبيّن ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل
المعقولات فقسّم المعقولات الى ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان
عملا عزم لم تسبقه احد الى ذلك وايجاد ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما تكون معلولات
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمّى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني
عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من
سبب عقلي مصوّر لموجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر ما قابل للصور
المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته ∴ هذه قسمة اخرى لكل واحد
من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل
تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب
عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من خارج
ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي
يحصل تعقله من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا
له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العقل من ذاته نظر
لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر لان العقل بالقوة لا يخرج
الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب
ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده

ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ∴
لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته
بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول
الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم
بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن
العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول
الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كتسلسل المعلولات
المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كتسلسل الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه
لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل
انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية الاول باشراق الاول ولما بعده منه
من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورشم عن طابع عقلي متبدد المبادئ
والمناسب ∴ للادراك اعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من
الاعتبارات اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك
فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود
وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة
اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك لعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم
التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته
فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو
معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك
الاول لذاته بذاته كما هي وللجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي
يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة
الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون

باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دونها ولم الاول نعقلا دون تعقل الاول اياها وتتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورشم عن طابع عقلي لان
مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور وبحسب
استعداداتها واتصالها بذلك العقل فهي ادراكات متبدده المبادى لان بعضها يحصل من
الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبدده المناسبات لانها تارة
ينتقل من العلم بالشي الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب
الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شي فليس واحدا حقا بل
هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته تقرير
الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقرره
في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شي فاذن معقولاته صور متباينة متقررة
في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبيه ان يقال الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب
تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له وصور الكثرة التي هي معقولاته هي
معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن
العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات
لا ينافي علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن
تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواجب القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا
تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون
الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على
ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا

وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما خالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القايلون بنفي العلم
عنه تعالى وافلاطون القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاوون القايلون باتحاد
العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا انى اشترطت
على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك
فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شي من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة
خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير
ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه
واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاقض بكون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير
احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل

ما ليس معلولات لها حصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزوية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته و بسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء
الكلية والجزوية ان شاء الله وذلك فضل الله يوتيه من يشاء ولولا تخليص هذا البحث على الوجه
الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان تورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية
لكن الاقتصار ههنا على هذا الايما اولى **اشارة** الاشيا الجزوية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزوي
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزوية واحاطة العقل بها و يعقلها كما تعقل
الكليات وذلك غير الادراك الجزوي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده
بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزويا يعرض عند حصول القمر وهو جزوي ما وقت كذا وهو جزوي ما
في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزوي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزوي وهو ان العاقل لان بين كون القمر
في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود
عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه و بعده :. يريد التفرقة بين ادراك الجزويات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزوي يتغير بتغيرها لبيان ان الاول تعالى
بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزويات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها
على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير
ذلك نقول كلية الادراك وجزويته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزويتها ولا
مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزوي
وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزوية
والكلية و كل جزوي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزوية
لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها وما يجري

يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فلو اخذت تلك
الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان
الحكم المتعلق بها حين كونها جزوية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من
حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها
الجزوية واحكامها كملاقاتها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة
بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في
اوقات يحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شي اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة
على جميع كلياته وجزوياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير مغايرة اياها بشي فيكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزويات الجائية في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها
هكذا يكون ادراك الجزويات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشيا الجزوية قد تعقل
كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من
حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشيا مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا
نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويزنا انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشيا انما تجب باسبابها
من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزويات بطبيعة ذلك المبدا وانما
نسبها الى مبدا كذلك لان الجزوي من حيث هو جزوي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزوية ولا الطبيعة
علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر
في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول
الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه
من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقله لكل العاقل لهذا الامر امرا ثابتا قبل الكسوف
ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تقييد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون
القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير
محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشيا على وجوه

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره
وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما
ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية
للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة
اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير
مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا
الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال
ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان
كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحالها مثلا لزوما اوليا
ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به
الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة
الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها
من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله :. وهذا
هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج
التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة
التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا
الى المقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في
ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان
كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا
ذاتيا والى الجزويات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر
الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما
الجزويات فقد تتغير وبتغيرها يتغير الاضافات الجزوية العرضية المتعلقة بها وهذا
الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما

بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يختص بالاضافة به
حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزوي جزوي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا
تلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة
وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف
حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة
الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك
الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه وتتغير
بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما تستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان
القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبتوسطه بالمقدور الجزوي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا
اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزوي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف
العلم وتجدد متعلق بذلك الجزوي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم
بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون
الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة
غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب
القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات
بعيدة لا يوثر في الذات :. لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون
موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة
المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة لصفاته
المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة
لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي
التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه

وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح
بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوّزوا التغير فيها فلم لا يجوّزونه في الصفات الحقيقية
ليس بوارد لانهم بيّنوا ان الاضافة التي يجوز تغيّرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي نظن ان الاضافة عارضة له
كالقدرة على تحريك زيد مثلا غير ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود
الاضافة هو كون الشيء بحيث تعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا
التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغيّر في الشيء بل يحدث منه تغيّر في الامر المعقول فقط نكتة
كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة مقررة في نفسك
تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة :. اشارة الى
الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها
ببعض وذلك ظاهر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر :. هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من
انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير الى ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي
المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان تتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة موجب
العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول لما لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزوي المتغير
من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض
الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بان هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو
ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزويات المتغيرة

٥

من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك
الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل
والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون
موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان
يدركها على الوجه الثاني قوله وجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير
وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون
كما علمت :. هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية
والجزوية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها
وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول
صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع
في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك
الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من
قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وكمالها موجودة في
القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
قول الشيخ ان كل شيء توجده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته
به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم
الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل :. هذا الفصل يشتمل
على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك
بعد ما ذكر انه تعالى لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول
من غير قصد واعاده هنا بعد نفي ادراك الجزويات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود

في تلك الجزويات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس
لعرض ما وهو ازالة للوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه
ههنا بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما
عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما
بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول
واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في
ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون
بحيث يمكن ان تتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات
مؤذية وان تتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم ان يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد وفي
الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني
غناءها او تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من
اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو
كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض. لما فرغ
عن بيان ادراك الاول لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث
المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت
والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع التوجه الى كمال عن الوصول اليه
مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم
والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك
وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو
كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان
الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب ايضا

الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى
النفس الناطقة المضعفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديته الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها
وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور
في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه
ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك
الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس
الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود
الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه
ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويا
فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر ومنه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر
على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون
نافعة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق تكون لا محالة
من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات تكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله
اضافيا قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام
الثلاثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يتساوى ما ليس بشر فغير موجود لان
في الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار
الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة
الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين

وبان

تم

الوجودات الحقيقية والاضافية

بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذى يعرض لها لا من حيث هى حيوان بل من حيث
هى انسان والامور التى تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضر فى امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة
والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور
والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تخلو عما هى الا ان يكون بحيث يعرض عند التلاقى مثل هذه
الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية
الاولى فهى مقصوده لا بالذات بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم
خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط
عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما
هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفى الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم
على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبينون ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات
الكلية الملازمة للشرور الجزوية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس
بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم ولا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا
حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور
وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب
انهم انما يبحثون عن ماهية الشىء الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم
ويخصصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها
وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه
الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى
واما الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الالام فى
الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق
الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو مناف
القول بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان
تحقق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة

على ان

الشرح

٢٧١

والتعصب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن فى هيئة ثلثة
حال البالغ فى الجمال والصحة وحال المتوسط فى الجمال والصحة وحال القبح والمسقام او السقيم
والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس
فى هيئتها ثلثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق فله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال
من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا ان جملة ليس فى الجهة الضارة فى المعاد وان كان ليس له كبير
ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة وآخر
كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الانسان التى عنها
تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت
السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر
الظاهر اضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب
سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع
الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد
اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر
فى المعاد كبير ضرر وكذلك فى القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر
كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة وشبه النفوس فى هذه
الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين وفى القبح والمرض الغايتين وفى الحالة المتوسطة بينهما
ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص
بالطرف الاخس على ما يجى بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى
فى الآخرة يقال هو عرضة الشىء وعرضة للشىء اذا كان منتصبا لشىء لا يتعرض ذلك الشىء لغيره وباقى
عباراته واضحة **تنبيه** لا تظنن عندك ان السعادة فى الآخرة نوع واحد ولا تظنن عندك انها
لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تظنن عندك
ان تفاريق الخطايا بانكة لعصمة النجاة بل انما يملك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب
المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا
على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطاء صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع

الغافل

والهو

لهذا الفصل بيان . يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بالكلية
بعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط وقوله
انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة
منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمه الله ملاحظة لقوله عز
من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه فيه ما يدل على شمولها العموم
وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم
الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان لحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان
القسم الاول وقد فرغ منه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا
وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه
وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق
بالجود على ما بينا وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر
فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو
لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها وتبعها واما ان يكون على جهة
اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر والتصديق
تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطا
واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من
مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولو لم تكن بالمفسدة الجزوية له مصلحة كلية عامة
كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو
وهو لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال
يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات
الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل كثير من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارباب
المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر تقرير السؤال
ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الكائنات

رحمتي
ويؤتون الزكوة

في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما حدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب
الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد
الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع
ما تبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية
الراسخة فيها فكانها تكون من لوازم ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات
الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد
على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا
بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديثا آخر اى اثباته
على الوجه المشهور لو كان حقا كان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما
يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال اذا سلم معاقب
من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه
المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والابقاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف
ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى
الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزوي لاجل
الكلي اى لا يلتفت اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند
الجمهور وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو
قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة
والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن
معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال
ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب
العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
الآراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام

افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا
فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم
التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا
فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه تمشيته قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لا ان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما
تقتضيه القدر باطل واقول على الاول بالقدر على ما ذهب اليه الحكما وهو وجوب كون
الجزويات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين
لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا
لاصوله فان فعل الانسان يستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما
ومن اسباب الارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب
مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في
القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على
ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك
يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشيه قواعد متكلمي المليين على ما صرح
به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان
الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم ٥ ٥

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والفرح والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي يكون
او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات
غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا
القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما
ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد منهما
مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هنا لك من المطعوم والمنكوح

القول صح

واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى
حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير
النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستصغر هول الموت
ومفاجاة العطب عند مناجزة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم
ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه وهو ميت فقد
بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم
من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه
والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها
في حمايتها ذات نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
في العقلية ∴ العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة
واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها
بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة
بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما توثر على لذات يظن انها اقوى
اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه موثرا بما عليها ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار
الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة
المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية
الى حد يتحمل الآم الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معهما ومن صغريات
يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند محصله فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة
موثرة والموثر لذيذ ينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة
المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد
يوثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات
تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من
ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون
العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان

فما ظنك

اللذة ادراك على ما سياتى **تذنيب** فلا ينبغى لنا ان نستمع الى من يقول انا لو حصلنا على حملة
لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاى سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصّر فيقال
له يا مسكين لعل الحال التى للملايكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون
لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها :: القائلون بان السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة
التى يثبتها الحكما للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير
الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة
وكان ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك
وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملايكة وما فوقها وبين حال الانعام
وما يجرى معها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما
الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية **تنبيه** ان اللذة هى ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك افة وشر :: يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمى ان السعادة بالمعنى
الذى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر
ان اللذة هى ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان
وانما لم نقتصر على الادراك لان ادراك الشى قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون
الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم نقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود
بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو
عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشى قد يكون
كمالا وخيرا بالقياس الى شى وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك
وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير
ههنا اعنى المنتسبين الى الغير هما حصول شى لما من شانه ان يكون ذلك الشى له اى حصول شى
يناسب شيا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشى والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى
لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشى فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير

والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى
وانما قال من حيث هو كذلك لان الشى قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به
يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكر وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه
الى ما ذكر فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ
امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود ولذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك
باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضا والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع
انها موجودات واما فى الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة
اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال
ايضا ان فسروه بحصول شى لشى من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به
لزم ان يكون الجهل وساير الرذايل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى
عن التعريف واقول ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه
فى ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه فى باب الادراك بعينه **قوله**
وقد تختلف الخير والشر بحسب القياس فالشى الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم
والملبس الملايم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات فمثل الشكر ووفور الحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة
مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل الا بالقياس الى
الغير وذكر الخيرات المنقسمة الى القوى الثلثة التى تتعلق الافعال الارادية بها اعنى الشهوة
والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل
ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله من العقليات مثل الشكر ووفور المدح الخيرات
التى يكون للعقل مشاركة بساير القوى وهى التى تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلى الصرف فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شى ما فهو الكمال الذى يختص به
وينحوه باستعداده الاول :: اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شى هو الكمال
الخاص الذى يقصده ذلك الشى باستعداده الاول والشى لا يقصد شيا ولا يميل اليه الا اذا كان

[illegible]
نيلام

ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما
قوله باستعداده الاول ففايدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما بطرا على الاخر ولا
يكون الشيء الذي يحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس
الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرا عليه
ما اعده لاقتناء الرذايل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ
بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون
ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله فكل لذة فانها تتعلق بامرين كمال خيري وبادراك له
من حيث هو كذلك .. لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط
مبني عليه وهم وتنبيه وبعد ربما يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي
تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد
المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصوله وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثووب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي
التدريج لذة عظيمة .. الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثووب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا
لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو
شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره
كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف
لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان
مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال
الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه

بوهم فان الجمهور لا يشكون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه
بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لطف تفهيمه
زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه انه لم يكن سالما
فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ
فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال ما نعه عادت لذته وشهوته
وتادى بتاخر ما هو الان يكرهه .. عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح
المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع
عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوى الدراكة ساقطة كما في قرب الموت
من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم
الالم .. يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند
عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر
تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز
ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى
بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين
خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية .. يريد
بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا لم يوجب شوقا اليها وانما يوجب الاحتراز عنه ايجاب
الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكهما ايضا
الاحساس بهما والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس
الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية
ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة
او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل
في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه

خير ثم لا نشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك
الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى
يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا سائر القوى وكمال الجوهر
العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه
الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال
الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما
يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين ش يريد اثبات اللذات العقلية وبيان
انها اكمل من الحسية وهذان البحثان عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك
كمال خيري يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان من الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة
متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو
لا عن سبب خارج فانهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه
بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها
ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك
في سائرها ومن كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات
بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه
فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة اعني
الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذاته العاقلة

وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه
مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا
بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية
واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي
والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحصرها فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك
لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تتكثر بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة
الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية لا نسبة
لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف
كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض
ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم ام ليس فانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا
نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم
بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه
المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة
كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا
عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة
المذكورة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر
المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا
في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم

اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقشنا مناقش في اطلاق
الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها
ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا
لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع
الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة
يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة
مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه فلم تشتق الى كمالك
المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه
يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة
للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة
فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول
الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا
لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال
النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا
منها فلم يحصل شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت
النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت
بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي
منافية وذلك الالم المقابل لتلك اللذة الموصوفة وهي ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية
يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد
الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الآلام البدنية و[illegible]
ظاهر **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى
بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان
مراتب الاشقياء وقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم
استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور

المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي
اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير
ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون
بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا
غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد للنفس الذي صار صورة للنفس غير مفارقة
عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا بوجه ما يدخل تحت النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة
وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها
واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة
وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه وتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة
الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما
هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بتراء اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم
وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها
شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية لذيذة ليس باولي
والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال
فلا تخلو اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال بما ليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه
فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم
وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو
فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب
النفوس الساذجة فهم الذين سماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة

الصدد وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اى قليل الغموم وهولاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير
مشتاقين اليها . واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها
حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة ايضا عنها
وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها بانها كما لم تكن قبل الموت فلا تكون
مشتاقة متعذبة فالجواب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه
فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى ادركته وكانها كانت
ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها اما التى تمثلت اضداد الكمال
فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته
فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم
القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها . يريد بالعارف
الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو
التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع
النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له وكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم
ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول
تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون
فى تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد
تمكن منهم فيشغلهم عن كل شىء . هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه
عليه بالقياس العقلى وانما تحققه من هو متيسر له والفاظه غنية عن الشرح تنبيه
والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية
اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شايق لا تعرف سببه
واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد
جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتممة
الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض وهذا حال الذى

لم يقنع

العارفين . يريد بالنفوس السليمة التى هى على الفطرة النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم يدنس
بالعقايد المخالفة للحق ولم يفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة
الصلبة يقال جسأت يده بالعمل اى صلبت وغشيها اى غطاها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه
ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة فى الشىء على وجه المباراة فى
الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان
من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان
باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا
لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر
الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين . لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما
يضاده وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس
انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود لكن الدلايل الدالة
على بقاء النفوس الناطقة يقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير
متاذية لخلوها عن اسباب التاذى والخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله
ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها
لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم انها
تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال
اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى يبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف
فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن
وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق
بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها
ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ان تكون نفوسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير

معاونه
الى
يكون
نية

قد

من الانفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهد العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر *قوله* فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان للحيوان الواحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فنا بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا ⁂ وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على بطلانه حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها الابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه وكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فنا ببدن يكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متناهية في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع وتمانع

فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد وهو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فلجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن هو موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالان المذكوران وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان معين دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن عما تجده في مواضع اخر لنا اشارة

اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون ممثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معنا ما ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في حصر مراتبها ولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو

الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات في الاطلاق واعلم ان
كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق
التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور
ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول
معناه هناك فانه الخير المطلق والادراك لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى
وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء المحققين من اهل الذوق ونزهه
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق
ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم
ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك
غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له فالجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث
هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم
الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول والى التالين من خلص اوليائه القدسيين
شوق :: هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة
قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق فقد نالوا نيلا ما
فهم ملتذون به ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله
كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال الاذى الحكة والدغدغة
فلربما خيل ذلك منه شيئا بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل
الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها
ان يكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة
وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق

والشوق معا فيجب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى
الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق اليه ووصول
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك
لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة
متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** فلو
هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس
المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان
وهما من سائر النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها
في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء
من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا
اليه اذا ما فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة وستجد في العلوم
المفصلة لها تفصيلا :: لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما ايضا في النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال
التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة
عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة
لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط
الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة
لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم
الصوفية ترتيبا ما سبقه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتخلصوا وتجردوا
عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها
ونحن نقصها عليك :: الجلباب الملحفة والجلباب ما يغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد

گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران

من قوله فكانهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان
كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب
المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية
فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة
عنهم هي آثار الكمال والاكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات
والكرامات وعلى امور يستنكرها من ينكرها اي لا تسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها
من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك
فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك
في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت :: سرد الحديث اي اتى به على الولاء وفلان يسرد
الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال
التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس قيل والبسل الحلال
قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات
تخص مجموعهما بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما
لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان
آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك
وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة
على ذكر طالب ما المطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان
على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي
امر الشيخ حله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر
قصة يذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر
من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته

بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر
ذلك المثل فلم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة
للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك
ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان
ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا
بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف
عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع لي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان
وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان
يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر
الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها
وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما
فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب
من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما حيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه
يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك
الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه
والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال
واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه
وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها
الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب
مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنا الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه
ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها
بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي
وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء ليثبت كلام الشيخ اليه على وضع لا يعلق بالطبع

ومى غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة
البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية
ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المعينة بها دونها بعد مفارقة النفس ومهما الى ماوراء البحر
المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واحمالها مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذبهما
بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط
ورجوع سلامان الى ابيه التعطش للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في
البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتهما اياه وخلاص
سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والحرمان الباقيان على مر الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان وهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به
درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة
مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما
القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها
هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة
سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما
سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته
امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك
وابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة الام ودخل عليها واكرمته
واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت
لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال لتكوني خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان
تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك
نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا
يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها

وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واعد
جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين
استولى على وجه الارض فلما رجع الى وطنه وحسبت انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت
معانقته فابى فانزعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في
رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء
حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك
الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه
ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه وواطأت
المرأة طاهيه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما
وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية
الحال فسقى المرأة والطاهي والطاعم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان
سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو
درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة
والغضب المتحدة بالنفس صارت شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت
سائر القوى لتكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها
التي املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة
وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح
حقيقة والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد
لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة
العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين
فانه لقب لمن يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية الخيالية والوهمية
عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها وتغذيته بلبن الوحش افاضة
الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله
تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن

والطائح هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة
لما يحتاج اليه البدن وتواطيهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس
استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله
الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل
مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر
قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة
سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ
لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض. طالب الشيء
يبتدي باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند
وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب
اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم اذا وجد الحق
فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ
بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع
وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثي واحدا والى ذلك اشار
الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء
غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في
الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي
الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء
السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في

في سلك القدس. لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتميز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف
معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف
يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده
في الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه
واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزائمه الشهوية والغضبية وغيرهما
ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى
العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا
تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته
من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان
بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة تجريان
بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما
يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز
باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن
وللمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل
في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم. لما ذكر في
الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في
الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما
على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان
لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان
يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون

[illegible] الحالة التى يكون [illegible] معرضا عما سواه [illegible] تشغله عن [illegible] هذه

في تحصيلها بتفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل
ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني
بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة
وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما
سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع
لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو
تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك
الشريعة من ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع
والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون
ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة
على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب
ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة
للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا
الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد

عند

لقوانين

شرعه

لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة
النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود
في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع اعم منه وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا
النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع
العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم
الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما
تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع
واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب
في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب
على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير
ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب
ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون
الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم
من السحرة كما يجيء في النمط العاشر وتمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز
بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال
على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به
وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه
المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان تشبث العاصي بمعصيته يقتضي سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال
بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا بصلاحيته للمضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية
لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى
البعض او الكل واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما
عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة
بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم

لا يقولون به

واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار
لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب
المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لفعلها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك
الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل الانسان بكنهه في ان يعيش نوع من السياسة
حفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان
اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر
شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة
وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل
الواسطة الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من
الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما
لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانيه لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه
والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان
بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا
فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على
عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند
العارف على ما صرح به فيما بعد وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر
وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق
مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي
هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا
بالحق فقط فان قيل هذا ناقض ما ذكر فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق
فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير
الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد
غيره بالعرض لاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول

الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد اسناد العبادة
الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكر في قوله ولانها نسبة
شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او
لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده
له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول
في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ
اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لرغبة في الثواب
او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة
او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى
عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب
الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال
الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق
الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من
عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله
لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان
الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما تستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله
لا لشيء غيره ايضا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بما تفعله المريد تقتضي امكان المراد او كمال
المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن
سقط الاعتراضان **وهم واشارة** المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به
فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عايفين
لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه

وان يستحق العبادة وان اعتبار ملاحظة الحق انما ... للملاك ... في قوله صح

مراده

المرهوب

الثواب والعقاب ... غرض العارف ... صح

ويؤثر غيره صح

لنحوله في الآخر شنيعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا تعثر عنه فلا مطمح لبصره
في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة
الحق وولي وجهه سمتها مترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما توخاه بكده مبذولا له
حسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج
والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل
عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله
الشيء اي ملكه اياه وتعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق
اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا
الفصل تمهيد العذر لمن جوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء اخر غيره وهو من تزهد في الدنيا
وتعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات
الشيخ لطائف كثيرة تنبه للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان
لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا
فانه يتعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير
العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان
التارك شيئا للعاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها تنبيه بهمته الى الدناءة
والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادخل منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة
ومنها التعبير البالغ في تحصيل لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص
المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلم وقد اشار
الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم
وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما
يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني
من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال ما دامت درجته
هذه فهو مريد ∴ اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكره
مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاياتها

او عدل

الله

تخصيص

الى

التي هي الوصول اليه تعالى وشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا
متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم
المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدا
الاول الفائضة اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا
جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا
من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك
الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار
او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير
فهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان
الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم
الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة
المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي
المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية
والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة
لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب
الحق والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج
الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر
القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان
المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام
الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين
عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تامر فيه شمائل المعشوق دون سلطان الشهوة
مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي دقيق يقال رخم صوته

اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة
فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على
ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها
تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكره تارة وبسبب
ما تتادى اليها من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب
تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال
مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة على كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها
على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متادبة في خدمته تأتمر بامره وتنتهي
بنهيه كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها
مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسبها يستولي احدهما على الاخرى فتتبع
الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها
بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها
ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة
في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها
رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع
النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا
ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تتعدى من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها
فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول العرض الاقصى من الرياضة
شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن

كانت صح

الرياضة

الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو
ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن
الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتتبعهما ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد
لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن
تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل
واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيا واحدا وهو الزهد الحقيقي
المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني
فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشيا الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة
الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت
النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا
صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات
وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة
والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى
الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وحينئذ يكون الالحان مستخدمة لها
ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة
التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام
الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يعمل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه
ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا قرنت بامور اربعة احدها يعود الى
القايل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله
يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد تعود الى اللفظ وهو كونه

الغرض صح

وهو كونه بعبارة بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما قصده القايل من غير زيادة عليه ولا نقصان عنه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيأة يعد ها نحو المسامحة والقبول وشدته يفيد ها ضيقة تعدها نحو الامتناع عن القبول ولذلك للنغمات تاثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطبآء والخطبا يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة واعلم ان بعض الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكمية والكيفية فى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يعد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها اثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضايه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثانى مما يقتضيه استيلا النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة**

ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهى التى تسمى عندهم اوقاتا وكل وقت

مكتنفة وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض قوله الشى اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اى لمع لمعانا خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شى من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبى عليه السلم لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لالتياع وتاسف لان الاول حزن على استبطاء الوجد والاخر اسف على فواته **اشارة**

ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شى اوغل اى سار سيرا سريعا وامعن فيه وتوغل فى الارض اى سار فيها فابعد ويوجد فى النسخ بالوجهين اعنى يوغل ويتوغل ولمحه اى ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض التى كان معدا لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته وتنتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفزه فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفز لكون النفس الغافلة عن هجومه غير متاهبة له فتنهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده والعارف يتنكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التاثر الكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق الاول واسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به ثم اذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه وكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما

ثابتا

تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر
الابتهاج عند الذهاب ولا يخفى حاله الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه
جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى عيين
اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء
في بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح ويتسهل عليه يقال تسنّاه اي فتحه وسهله اشارة ثم انه
لتقدمه هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته
للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون يقال عرّج عروجا
اي ارتقى وعرّج عليه تعريجا اي اقام وعرّج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج هنا اما في الارتقا
واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة
فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى
وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا يقال درّ
اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى
مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دايما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذي
بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثار الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله
من اثار الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام
التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لاحظ نفسه
فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهنالك يحق الوصول ◦ هذه اخر درجات السلوك الى الحق
وهي درجة الوصول التام وتليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على
ما سياتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول
الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي
لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد
لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس
من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس
وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه
الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث

يبتهج صح
مبالغة

من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض
ولذلك حكم هناك بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه
الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان لكل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة
من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء
وتوسط وانتهاء والجميع تسعة والشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر
هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير
حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب مبدإ السلوك والثلثة
التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى
يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه
والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته
مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه
شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق
تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص ◦ لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو
تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق
شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة
للنفس المطمئنة لتتقوى المطمئنة الى افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انها ايضا عجز
فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا
مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه
على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو
لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وجبن فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب
يقابله وقد سمي بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية
على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم اشارة العرفان

انه

مبتداه من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهي الى
الى الواحد ثم وقوف. قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل فاقول في تقريره
مشهور من اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون
بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما نعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما
درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب
تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجح لاحدهما على الاخر ومنه
فرق الشعر والنفض تحريك شيء لتنفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك
تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات
العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته
تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق وللاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه
درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل
فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة
مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو
صادر عنه فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته
التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد
ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى
مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود
ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز
من قايل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا شيء واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف

اشارة

من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها
الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج

الى

شيء صح

الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر. العرفان حالة
للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس
من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق
وغاب عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل
يجد المعروف فقط وهو الخايض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور
الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست اقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات
محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قايل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر
قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وهذه سلوك في الله وينتهي
السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل
اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة
وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس
كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد
في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا
يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم
بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا

تنبيه

العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل
ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي
والجميع عنده سواسية اهل للرحمة قد شغلوا بالباطل. لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع
في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب بسام اي كثير التبسم والنبيه
المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي غريبة الاشتقاق من لفظة
سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان
اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى
لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قايل

ني

ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان اشارة العارف
له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخارجية وهي في اوقات انزعاجه
بسره الى الحق اذا باح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغله
بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة
فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي وخفيف الفرس دوي جريه وكذلك خفيف جناح
الطاير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع
وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا
لا يحتمل الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه
وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول
الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة
حركة سره كما ان يتامل في فكر فيعرض له التفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين
وصوله بالحق بل يبقى مسطرا فيغلب عليه بسبب ذلك التسامة من كل وارد غير الحق والملال له
عن كل شاغل عنه فلا يحتمل مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند
الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات
الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط فارغا عن كل ما يرد
عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان تكون القوة بحيث تفي بالامرين معا ولا على الامور
الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق
ببهجة الحق يتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة تنبيه العارف لا يعنيه التجسس
والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله
في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه
من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس
التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وعيّره
اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهمه
تجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد ولا
تحسس الا فارغ او خائف او عائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة

فيها هم
ان ح
متحيرا
شيئا
يستهويه له

وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك
لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستر غيرته عليه من غير اهله والفاضل الشارح
قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق
للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل
عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تخرجها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وسره مشغول
بالحق الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة
او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وربما وجد بان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو
واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وربما عد منيان فالعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله
تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر
فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما
آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغا الى الزينة واحب من كل شيء عقيلته
وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه
مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين
وقد يختلف في عارف بحسب وقتين تنبيه يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف
والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اي اطغته وهو تفل بين التفل اي غير متطيب واصغى
اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب
مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر
اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية
الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما
فضل العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل
عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل
التكليف اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال الاتصال بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن
كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مؤثما لانه في حكم من لا يكلف لان
التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع

تبلغ به اي اكتفى

عليه الواحد بعد فالواحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه واشمأز عنه
فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى نفض نفض المذعور
والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها
فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما حصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر
مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في الاسرار والآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار
عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **تنبيه**
اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة
المشهورة :: يقال ما رزأت حاله اى ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه
منقوصا لارتياضه على قلة المؤونة وقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم
ملكت فاسجح اى سهل الفاظك واذكر **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك
المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها
الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حاله بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة :: الامساك عن القوت
قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك
عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في
فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سبب في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل
بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واجدة
لما تتغذى بها اعنى المواد الرديئة وفي ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على
امكان الامساك في ساير الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت
في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل كاختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان
لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تنحط منها هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات السابقة
الى القوى البدنية هيات الى ذات النفس كيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد
الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية :: نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكاين عن
العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكر في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن
قد ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت

اذا سالت فاسجح

خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج واذا اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها ووقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون
ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض لمضادة مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور
فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج الحار وفقدان
المرض المضاد للقوة وله حال ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته وليس ما يحكي لك من ذلك مضادا للمذهب الطبيعة :: السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك
عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم
لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني
والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون
احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فيخالفهما للسبب
الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف القوى الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون بسبب بدل تلك الرطوبات
وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب
حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل
الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص
بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها
عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص
العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته
فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك
مذاهب الطبيعة :: هذه خاصية اخرى للعارف وقد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده.
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه
ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما تعرض
له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته حتى تستقل به بكنه قوته كما تعرض
له في الغضب والمنافسة وكما تعرض له عند الانتشاء المعتدل والفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف

منه كما تعرض عند الفرح فاولت القوة التي لها سلاطة او غشيته عنه كما تغشى عند المنافسة فاشعلت
قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبداء القوى
واصل الرحمة . المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والمن النشاط والارتياح
واولت اي اعطت يقال اولته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا القوة البدنية هو الروح الحيواني
فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته
الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل
تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه
اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلم والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة
ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن
عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في
هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس
الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك في حال اليقظة الا ما كان الى
زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتعارف والتسامع يشهدان به وليس احد من الناس
الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى
التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر
ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه
مانع الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل
عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع
والثاني باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج
وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه
مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه**
قد علمت فيما سلف ان الجزويات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجسام
السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزوية وارادات جزوية تصدر عن راي جزوي ولا مانع لها عن تصور اللوازم

[هامش: خ اعتزازا] [هامش: والمذكر خ]

الجزوية لحركاتها الجزوية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا
على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك لنظاهر راي جزوي واخر كلي وتجمع لك مما نبهنا عليه ان الجزويات في العالم العقلي نقشا على
هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزوية شاعرة بالوقت او النقشان معا القياس الدال على
امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزويات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى
قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزويات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزويات على الوجه الكلي في العقول وقوله قد نبهت لان الاجرام
السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن
كونها ذوات ادراكات جزوية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم
بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكليات الجزوية باسرها التي هي معلولات الحركات
الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزويات الحسية
مرتسمة في شي اخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر
الى قوله لنظاهر راي جزوي واخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزويات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شي واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله
ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا متعلق به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزويات في المبادي على تقدير كون الافلاك
ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لنظاهر رايين عندها احدهما كلي والاخر جزوي فانهما قد يستلزمان النتيجة
كما في الذهن الانساني ولفظة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر [اى الذي هو] ويورد في بعضها
بالنصب على انه حال عن الها التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول
المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين
حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية
بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله وتجمع لك مما نبهنا عليه

[هامش: مستورا]

الى قوله شاعة بالوقت اى الحاصل من باى المشابين وقوله والنقشان معًا الى ما اقتضاه رايه وفى بعض النسخ او النقشان معًا وهو الظاهر اى وفى العالم النفسانى اما نقشًا واحدا على هيئة جزوية بحسب الراى الاول والنقشان معًا بحسب الراى الثانى اشاره ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولأزيدنك استبصارا هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانى مشروطا بشرطين وجودى هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه فانبت دون حركته الفكرية التى تفتقر فيها كثيرًا الى آلته وعرض ايضًا شئ آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى الجهة المحركة القوية فتتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضًا ولم تتادّ عنها الى النفس ما يعتد به الموعود فى الفصل السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكر فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية مميلًا للعقل نحو الظاهر منبتًا منقطعًا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل آلته اى اضلها فى سلوك سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شئ آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاص يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها فالباء فى ظاهر تتمة الحس المشترك هو لوح النفس الذى اذا تمكن

هنيه

منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته متمثلة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما واسقاط النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت فى ابتداء الحال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فصل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب بقاء صورته المستقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده اشاره قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او من سبب مؤثر فى سبب باطن فالحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المسمون من المرضى الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعتد به الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماه بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب نادية للحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى تتادى الصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولواحقها فيهما عند حصولها تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين

تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره
كانه يبرئ عن الخيال نزا او نعصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه
بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة
لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين وبقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه
الصور محسوسة مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن كذلك دائما علم ان هنا مانعا فبينه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر
وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عنه سلبا ونعصبه عصبا
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات عن التصرف ~~والحس المشترك فهما~~
~~ضبطان الفكر او التخيل على الحركة فيما~~ يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما ضبطان الفكر او التخيل
عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن
احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك
مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل
الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع
بعد ما عرف بما ذكر في فصل مفرد ومعان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر اشارة النوم
شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل جانب النفس في الاصل ايضا بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستنهضة للغذاء المتصرفة
فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى اخذا بافتقار الشاغل عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا
على ما ينبه عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض
منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه
النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين
فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون كثيرا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر
الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فتجذب النفس اليها لشيئين احدهما
ان النفس لو لم تجذب اليها بل اخذت في شانها لتشايعها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها
مجبولة على تدبير البدن فهي تجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانحلال بعض الحرارة
بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المخيلة

قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا اشارة
واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط
الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا الا ان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل في الوجود ومع ذلك لا يكون احد
الشاغلين ساكنا تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل
منها عن الجانب الآخر فضل اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان
كيفية ارتسامها في السبب الباطني وقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم
يمنعها اشتغالها بافعال قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها
الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت
مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان
المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال
النفس عن محاكات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة
قليلا بحيث لا تعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان
النفس كلما كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان
ضبطها للجانبين اشد فكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل
وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما
يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية
وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب
فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما
فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه
من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس

بحمه

النطقية له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترجرج الشواغل عنهما انتقش في
لوح الحس المشترك يكون للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس فجاءة وتساح اى تجرى والترجرج التباعد والمعنى ان
الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل
فيرتسم فيها شىء من الغيب على وجه كلى ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل فى الحس المشترك صورا جزئية مناسبة
لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان
التخيل يوهنه اما المرض واما خلل آلته اعنى اللوح المنتصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن
التخيل سكن فيفرغ النفس وتتصل بالعالم القدسى بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب احد
امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع
سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله
فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك اشارة
واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما
نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح الحس
المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله الوهم
فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة
او كلاما محصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة ش مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى عليه السلم
ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس
المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين
توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف وتفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية
فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه
او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال
موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون فى اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ فى اجل احوال
الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة
جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشىء الى شبيهه او الى ضده
وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة
على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى استنقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى ذلك امور

عندهم

تنبيه

او هنا فافهم

مصلحية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال وتضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة
النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد
والتردد ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك ش محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية
كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها
غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به فى استنقالات الفكر مستنتجا للحدود
الوسطى او مستلحيا للحدود الوسطى فيحتمل ان اظهرهما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو
طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط
فى الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزوية التى
ينبغى ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها او يفعلها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او
باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى لا ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا
اشتدت وقفت التخيل على ما تريده ومنعته عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما
شدة ارتسام الصورة فى الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب
قدما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة حتى تبقى فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان
القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل
تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى
تعبير وتاويل كما سياتى اشارة فالاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا
فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى
عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بها معنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا
تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره فى افكارك يقظان فربما انضبط
فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح
المضبوط الى السانح الذى قبله متنقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وربما اقتنصت ما اضللته من مهمك الاول وربما
انقطع عنك اقول انما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل للآثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيفا لا يبقى له اثر يذكر ومتوسطا
ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقويا يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اى ثابتة شديدة القلب

فهما

اى بقلعها

تبعاه

ويكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة
على الذهن فمنها ما لا يستقل الذهن عنه ومنها ما يستقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى
ما لا يمكن ذلك **تنبيه** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه
احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير الصراح
الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر
الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس
الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين في الكلام
في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة
فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبولها مثل ما يوثر
عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمه معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى
يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل
بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بتشفيفه ومثل ما يشغل
بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحيير
ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اختيار لا طبع وفي تحيرهما اقتناص فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يوثر
هذا فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك
الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمس من الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او
هتاف من غايب وتارة يكون مع تراء شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة ـ يوثر اي يروى
والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش
الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق
اي تلالا وتموج وتمور مورا اي تموج موجا واقتناص الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس
المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح
الامور اي باشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما تشغل تامله من يستنطق في تقدمة معرفة
فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير حيال

هاتف

شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بتشفيفه يكون كالبلور الصافي
المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو يلطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى
يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق كالزجاجة
المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور كالماء الذي يتموج شديدا في اناء
او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا
الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم
ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك
امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه
الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة
وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفايدة واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض
العقل فيما يربأ ربأه منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شا
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل يقال ربأ القوم
ربأ اي رقبهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع الى الغيب بالقياس الى ساير
القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك
عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى
لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل
والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة ربما يتاتى لي ان اقص بعضها عليك لما فرغ عن بيان الآيات
الثلث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة
بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة
ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة انما هي خارقة
بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم والموتان على وزن الحيوان فهو
ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس
الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلايق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما
يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا

جة

مدناه

العقد

يفعله

وهم مثله والجذع على قرار وتبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرّج او دفعة وابتداء امراض او زوالها فلا
تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة تتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية
تكون اثرت بمبداء لجميع ما عددته اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في
اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكر ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما
اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها التذكرة في هذا الفصل
لتشتمل احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف
والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتادى الى بدنها
مع مباينة النفس بالجوهر للبدن في الهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي
على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد تغير مزاجه اما على
التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض وتحمر لونه وتصفر وقد يبلغ هذا التغير جدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما
ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي ابل واما التنبيه فهو ان تعلم
من هذا انه ليس بعيدا ان يكون لبعض النفوس ملكة تتجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها
كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم
بمبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم
صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز
ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل
مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادته القابلة
لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بان
غير بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها قواها البدنية اي حددت
يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هو اشرف تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات
التي لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما
قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس

قد

الملك ... الخ

ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا
القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر
الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا اكتسابية
ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما تثبت طلبت اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور اشارة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بتخصصها وقد يحصل لمزاج
يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار لما ثبت وجود قوة لبعض
النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ للافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا عارضا اما حاصلا بالكسب
او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة
الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية
وربما تحصل لمزاج طار وربما تحصل بالكسب للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه
الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة وللجواب
ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره
الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا
مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد
يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى
ظاهر وهو حال علمان الحيلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد عن الوسط من الجانب الذي يقابله
اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها
وانما تستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل
ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان اي دنف
وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم
بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة
كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلو بهما من الهواء

ان جم

تعجبه

وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي تنبيه
ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت
وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار
غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم
الثالث :. لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين الاسباب لسائر
الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداها النفوس على
ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث
ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام
العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات نصيحة اياك ان يكون تكيسك
وتبرؤك عن العامية هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق
في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن
استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة
عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب :. انبرى له اي اعترض له واقبل
قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي نفشتها واهملتها وذاده اي
طرده والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه
على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا
المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية
والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات
عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة
والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق
بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق
فآته ما يسالك منه مدرجا مجزاء مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله بيني وبينك وكفى بالله
وكيلا :. يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص والقفي والقفية الشيء الذي
يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة
والجراءة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي حائد
عنه وعادل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها يقال للرعاع
من الناس الحمقى انهم همج وثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم
منها الوسواس ودرج الى كذا اي اداه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت

فيما تقدم وتاسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلا اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف
الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين
لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون
للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن
خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقد لاضدادها
وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة
والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة
وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اشار اجمالا
اليهم في انفسهم احدها الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق
باستقامة سيرتهم واثنان بالاحوال اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى الطرف الحق وهو نظرهم
الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسبما ذكره
وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب هذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور
في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان
ينظر فيها بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد منه المبداء واليه المعاد

فرغ المصنف قدس الله روحه العزيز من تسويده في اواسط سنة اربع واربعين وستمائة
ووقع الفراغ من تعليقه على يدي كاتبه في تاريخ سنة تسع وسبعين وستماية
بمدينة السلام وقاها الله عن صروف الزمان
بالنبي وعترته متبعي سيرته وطريقته

والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله وحده ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير والمعين